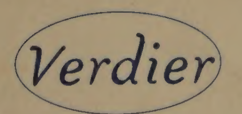
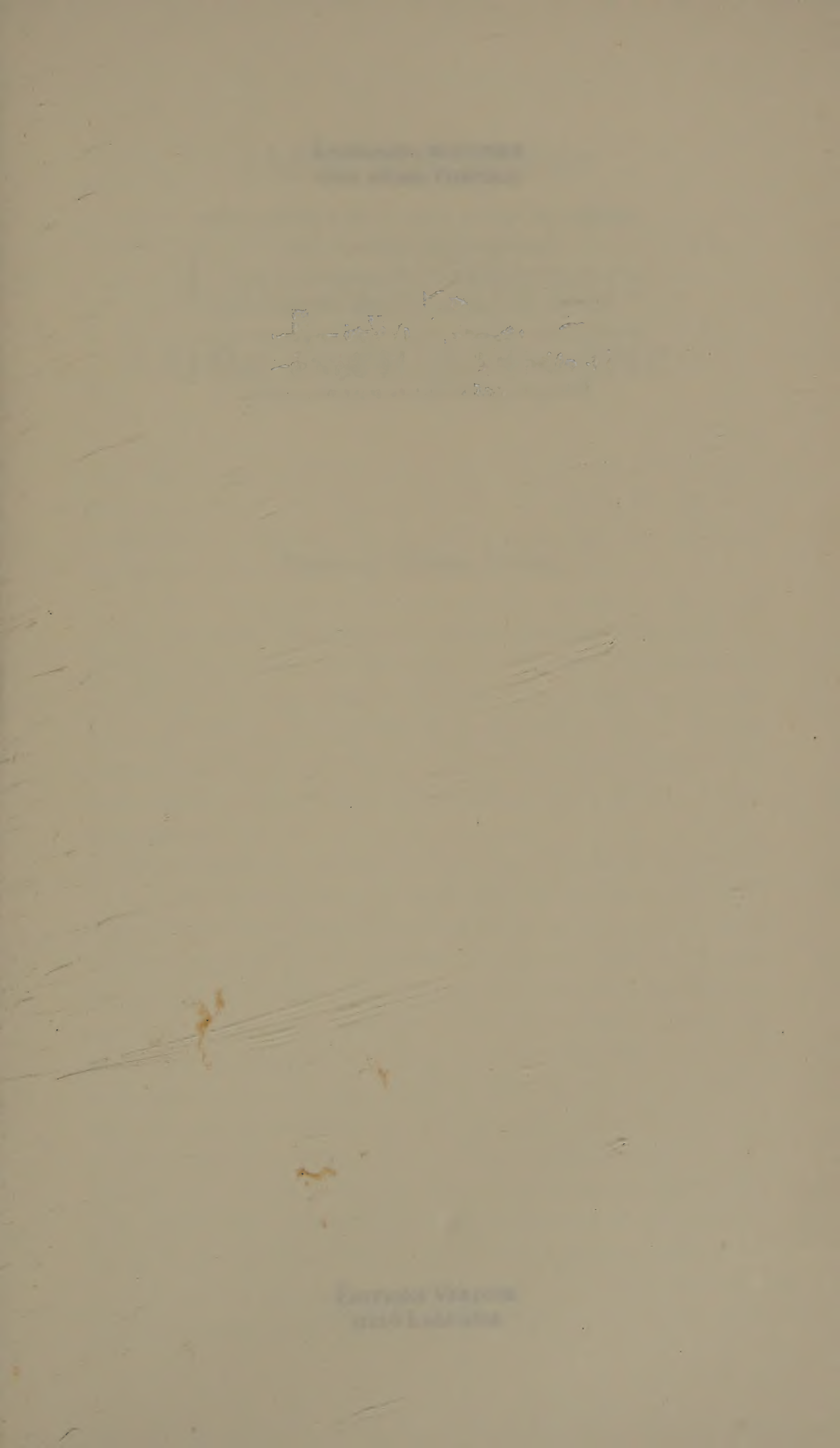
Henri Meschonnic

Langage, histoire une même théorie





Langage, histoire
une même théorie

Éditions Verdier
11220 Lagrasse

Chez le même éditeur

Critique du rythme, 1982 ; Verdier/poche, 2009.
Nous le passage, poèmes, 1990.
La Rime et la Vie, 1990.
Politique du rythme, politique du sujet, 1995.
Poétique du traduire, 1999 ; Verdier/poche, 2012.
Célébration de la poésie, Verdier/poche, 2006.
Éthique et politique du traduire, 2007.

Henri Meschonnic

Langage, histoire une même théorie

Préface de Gérard Dessons

Verdier

Régine Blaig, qui a assuré la préparation à l'édition de ce livre, dédie sa contribution à la mémoire de Gérard Bobillier pour la chaleur de son accueil lors de la publication de Critique du rythme, *et pour sa confiance toujours renouvelée. Elle remercie Gérard Dessons pour son concours et sa préface et Guy Braun pour son soutien technique.*

www.editions-verdier.fr

ISBN : 978-2-86432-676-2

Préface

Je n'ai jamais arrêté d'écrire ce livre.
H. M.

Toujours annoncé, jamais terminé, pendant plus de trente ans ce livre est passé, aux dires mêmes de son auteur, pour un livre « infaisable ». Pourtant, en décembre 2008, Henri Meschonnic mettait un point final à cette longue entreprise[1].

Le caractère infaisable d'un livre appartient en propre à l'histoire d'une œuvre. Balzac accusait l'imagination de Nerval de jeter son cerveau dans « les théories impossibles » et « les livres infaisables ». Ce que Balzac attribuait à la folie de Nerval, Henri Meschonnic l'expliquait, pour son propre compte, par le caractère « inachevable » d'un projet né à la fin des années soixante-dix.

Dire qu'un livre qui rend compte de l'activité d'une pensée ne peut se terminer est un poncif, que vérifie l'œuvre d'Henri Meschonnic. La série des *Pour la poétique* (1, 2, 3, 4, 5) reflète le caractère continu d'une réflexion qui, loin de s'achever avec la disparition du penseur, se prolonge dans l'activité des travaux qu'elle a suscités chez d'autres chercheurs. Mais s'agissant de ce livre-ci, le critère d'inachèvement relève surtout de la spécificité de l'œuvre. En effet, *Langage, histoire, une même théorie* annonce moins un thème qui s'expose qu'un point de vue qui se construit, avec pour enjeu « l'historicisation radicale des valeurs » (p. 21). Dans le cadre d'une théorie d'ensemble qui est celle d'une anthropologie historique du langage, un tel point de vue a l'historicité de son moment d'analyse, de son urgence.

1. Soit quatre mois avant sa disparition, le 8 avril 2009.

Le statut de ce livre explique la relative hétérogénéité des textes qui le composent. De provenance diverse (études, notes, préfaces), certains affichent un rapport direct avec l'objet du livre : « Pour une poétique de l'historicité », « L'apocalypse ou l'histoire, René Girard », « Le poème, l'éthique et l'histoire ». D'autres proposent un rapport apparemment plus indirect : « Pas de critique sans théorie critique du rythme », « Le cœur des pierres, Roger Caillois », « Giraudoux, la laideur de la beauté ». Mais pour chacun de ces textes le titre général *Langage, histoire, une même théorie* constitue à la fois un contexte et un commentaire.

Le fait que soient rassemblés des textes au statut éditorial autonome explique également que des questions y soient évoquées plusieurs fois, après avoir été traitées, souvent, dans des livres antérieurs. Henri Meschonnic avait conscience que la reprise des mêmes questions représentait un risque pour la réception de son travail. Il disait, en 2004, son « angoisse » de se répéter (p. 667). Il est vrai que, vue de l'extérieur, la marge est étroite entre ce qui se répète, et ressortit à l'activité d'une écriture, et ce qui se retrouve, instance passive, marque, parfois, d'une inattention. Pourtant, la répétition en tant que reprise, et non scorie de discours, est une composante de la poétique de cette œuvre. Elle relève d'un mode d'écriture par *position*. La reprise d'un propos en réalité le déplace en l'introduisant dans une nouvelle problématique.

On peut prendre à titre d'exemple le couple notionnel du réalisme et du nominalisme, pour lequel l'intérêt d'Henri Meschonnic n'a cessé de s'affirmer et de se développer au cours de son œuvre. Dans *Pour la poétique I* (1970) ces notions sont désignées comme « les deux données immédiates et constantes, de la conscience et de la pratique linguistiques » (p. 48). Près de quarante ans plus tard, *Heidegger ou le national essentialisme* (2007) en montre l'efficience éthique dans l'appréciation des valeurs du nazisme. Cette question est reprise dans le présent ouvrage, à propos de la notion d'*humanité*, particulièrement dans les deux textes « L'humanité, c'est de penser libre » (2004) (p. 77), et « Réalisme, nominalisme : la théorie du langage est une théorie de la société » (2005) (p. 717). On voit qu'une ques-

tion traitant à l'origine de logique et de théorie du langage se trouve ensuite étendue à son implication éthique. Selon le point de vue réaliste, « l'humanité existe, et les hommes, les individus, n'en sont que des fragments ». Du point de vue nominaliste, « seuls les individus existent, et l'humanité est l'ensemble des individus ». Ce modèle théorique se révèle un interprétant historique d'importance : « Le nazisme qui tatouait des numéros sur les bras des Juifs était un réalisme politico-raciste » ; à l'opposé, « c'est le statut nominaliste de la personne qui prédominait mondialement pour la défense du seul capitaine Dreyfus ». Théorie du langage et sémantique de l'histoire s'impliquent réciproquement.

Ces questions qui se répètent et se déplacent – on peut les ramener à quatre paradigmes : le langage, le poème, le sujet, la société – entretiennent entre elles des relations de solidarité qui les rendent indissociables. Leur co-présence est motivée par une conception de la critique attachée à « situer les choses par rapport à un ensemble », et précisément à situer ce qui est régional par rapport à une théorie globale de la société. Le modèle de ce projet est clairement la Théorie critique de l'École de Francfort postulant que tout ce qui a trait à un secteur du social implique *le tout* du social. Par contraste, la théorie traditionnelle, qui régionalise la connaissance, aboutit à une hétérogénéité des points de vue et une anthropologie par addition des savoirs.

Conçue dans un esprit nominaliste, la critique, chez Henri Meschonnic, ne peut pas être une activité solitaire. Sa prise sur le monde est nécessairement une prise sur les discours qui donnent sens au monde. C'est pourquoi la plupart des textes sont centrés sur d'autres penseurs – théoriciens de la philosophie, de l'histoire, du langage : Humboldt, Marx, Horkheimer, Adorno, Groethuysen, Sartre, Girard, Caillois, Habermas, Bourdieu, etc. La critique, « travail de reconnaissance des stratégies, des enjeux, des historicités » (p. 55), est alors une forme du dialogue, l'idée qu'une pensée est un rapport fondé sur l'altérité, puisque, même dans sa forme la plus « discutailleuse » (p. 55), elle pose comme préalable à toute activité de la pensée la reconnaissance de l'autre comme sujet. Faire qu'un autre, par la lecture qu'on en fait, et la

discussion qu'on engage avec lui, soit reconnu comme sujet est la condition pour être soi-même un sujet de pensée.

Là encore, la reprise des mêmes références est une manière de continuer ce dialogue critique. C'est l'attitude d'une pensée qui n'en a pas terminé avec les textes qui l'ont mise au travail. Autant les « actifs » : Aristote, Humboldt, Spinoza, Saussure, Benveniste, Benjamin, la Bible, Baudelaire, Hugo, Mallarmé, que les « réactifs » : Heidegger, Lacan, Jakobson, Chomsky, Derrida, Lévinas, B.-H. Lévy, Valéry, Céline, Saint-John Perse.

Le point de vue de ce livre prend à contre-pied l'idée que le langage serait dans l'histoire et que l'histoire détiendrait son propre sens (le « sens de l'histoire », allié, au XIXe siècle, au mythe du progrès), un sens que le langage pourrait exposer, « traduire ».

La section « Ni Marx ni le marxisme n'ont de théorie du langage » propose une analyse du retournement par Bernard-Henri Lévy du progressisme marxiste en barbarie moderne, position qui, chez l'essayiste, est l'occasion de formules paradoxales : « progresser c'est d'abord avancer dans le déclin ». Le sentiment d'Henri Meschonnic est que dans ce cas le sens qu'on donne à l'événement (progression ou régression) importe moins que le maintien d'un *sens de l'histoire*, contre l'idée que, fondamentalement, « l'histoire est dans le sens » (p. 26), dans le sens qu'on lui donne. C'est d'ailleurs, si l'on y réfléchit, ce que signifient les notions d'*époque* – la Belle Époque –, de *siècle* – le siècle des Lumières –, et même de *temps* – le temps des cerises –, qui n'expriment un moment du temps qu'en tant que sens et valeur de ce temps.

Conserver l'idée d'un *sens de l'histoire* n'est donc pas indifférent dans une démarche anthropologique. Dans la mesure où elle retire le sens – et l'histoire – au sujet, elle fait de l'homme un jouet de l'histoire. Quelques-uns seulement alors, les « grands hommes », sont les acteurs de cette histoire.

En revanche, le fait de concevoir que c'est l'historien qui donne sens à l'histoire implique que « le sens n'est pas un il y a » (p. 26), mais qu'il dépend de l'historicité des discours. Dans

cette perspective, il faut admettre que les conceptions que l'historien a du sens et du langage « ne peuvent pas ne pas s'interposer entre le *document* et lui » (p. 71). C'est cette fonction d'écran que joue, chez René Girard, le mythe de « la victime émissaire » comme interprétant de la culture humaine (p. 198). Henri Meschonnic évoque ici un point de vue totalitaire, réduisant le multiple historique à l'unitaire métaphysique.

Le sens en histoire est donc à construire, non à trouver, à exhumer. Cette idée forte défait l'opposition qu'avait instaurée Aristote entre l'historien, affecté à la restitution de l'événement, et le poète, attaché à sa constitution.

Réfléchir au rapport du langage et de l'histoire, c'est d'abord produire la critique d'un modèle d'analyse du sens qui régit l'ensemble de l'analyse de l'expérience en sciences humaines et (ou) sociales : le signe, dans son acception traditionnelle (non saussurienne). L'enjeu de la critique est ici capital. Henri Meschonnic va montrer qu'en l'occurrence on a affaire à bien davantage qu'un modèle scientifique : un « paradigme anthropologique » (p. 60).

L'analyse de la conception classique du signe peut s'exposer de cette façon : alors que chez Saussure le signifié est indissociable du signifiant avec lequel il est en interaction nécessaire, dans le modèle traditionnel le signifié est pris pour l'ensemble du signe, reléguant le signifiant à un rôle instrumental de support du sens.

Sur le plan du langage, le signe comme modèle de lecture du poème réduit le langage à l'énoncé, le signifiant se voyant attribuer une fonction expressive-esthétique. Sur le plan du politique, Henri Meschonnic montre que ce fonctionnement du signe reste le fondement du contrat social qui identifie, comme dans le point de vue conventionnaliste, le signifié-majorité à la volonté générale, « de la même façon que le signifié linguistique est assimilé au "sens" du signe, et ce sens à la totalité du signe, ce signifié étant séparable-séparé d'un signifiant escamotable comme la minorité » (p. 192). L'analyse est d'une remarquable pertinence.

On perçoit, dans la mise au jour de ce dispositif, que l'assimilation du signifié à l'universel métaphysique – et à la majorité confondue avec cet universel – a pour conséquence le contrôle nécessaire du signifiant, dans la mesure où il incarne, en tant que face mineure du signe, le singulier et son régime empirique générateur de désordre dans la manifestation des faits et dans leur interprétation : « Au chaos de l'histoire correspond le chaos de la sémantique » (p. 195). En l'absence de toute régulation du signifiant (son maintien, entre autres, dans une fonction de support passif du signifié), le sens se trouverait pris inévitablement dans le mouvement imprédictible d'une rythmique de l'histoire définie comme la mise en système des événements sur la base du contradictoire et du multiple, dimensions inacceptables pour une conception unitaire du sens de l'histoire. Celui-ci, alors, perdrait la raison, entraînant dans sa déshérence l'ordre en tant que principe d'organisation et la loi en tant que sens politique de ce principe.

Avec la critique du signe comme modèle du sens, un autre point s'avère important dans la réflexion d'Henri Meschonnic : la théorie de l'arbitraire. Cette question est d'autant plus intéressante qu'elle est la source d'un malentendu dans la modernité structuraliste qui a assimilé le concept saussurien d'arbitraire au principe du conventionnel tel qu'il était défendu par Hermogène dans *Le Banquet* de Platon. Henri Meschonnic montre ce qu'on a perdu en lucidité critique dans cette confusion : le conventionnel, c'est ce qui est établi par l'institution ; l'arbitraire, c'est « l'usage, la coutume » (p. 106). L'arbitraire s'oppose donc autant au rationalisme de la convention qu'au n'importe quoi du hasard. Il se définit comme « le radicalement historique » des discours (p. 694). En cela, l'arbitraire ne sépare le langage ni du sujet ni de l'histoire.

L'idée du radicalement historique joue un rôle important dans la pensée de l'histoire, dans la mesure où elle se pose en critique de la causalité originiste, qui motive, dans l'attitude historiciste, la recherche des sources comme remontée du cours de l'histoire. Une telle démarche vers « une source-origine, une

source-cause » (p. 273) est légitime pour l'herméneutique historique; dans le domaine des études littéraires, elle sous-tend le biographisme, qui interprète les œuvres à partir de la vie de leur auteur. Mais « si on connaît la source, connaît-on autre chose qu'une source? » (p. 273). En effet, si la source d'un texte n'en constitue ni la spécificité historique ni la valeur, sa recherche est-elle autre chose qu'un fantasme des origines rêvé comme sens du sens?

Henri Meschonnic cite Saussure expliquant que la question de l'origine du langage n'est autre que celle de son fonctionnement: « Le soi-disant contrat primitif se confond avec ce qui se passe tous les jours » (p. 278). Ce propos, qui concerne le langage, est également pertinent pour l'histoire, sur laquelle il porte un autre point de vue qui n'est plus celui de l'historicisme (la situation historique, « le fini, le révolu du sens », p. 72), mais celui qu'Henri Meschonnic identifie comme étant l'*historicité* et qu'il définit comme « la rencontre indéfiniment renouvelée de l'historique et de l'a-historique, des passés et des présents du sens » (p. 72). Contrairement à la « totalité-unité-vérité » du sens dans l'historicisme, l'historicité est « un sens indéfiniment ouvert, multiple » (p. 256). Le modèle en est la pluralité continue des sujets dans le discours, et spécifiquement dans le poème.

Davantage encore que le langage, le poème forme avec l'histoire un couple improbable, ces deux notions semblant dans leurs logiques respectives incommensurables. C'est pourtant à penser leur interaction que travaille Henri Meschonnic. Un tel projet demande de requalifier le poème et ne plus le considérer comme un objet esthétique auquel l'historien peut accorder un intérêt documentaire en tant que reflet d'une époque ou d'une société, mais comme « l'exposition maximale d'un sujet dans le langage » (p. 551).

Constatant l'absence de la question du poème dans les sciences humaines en général (p. 31), Henri Meschonnic voit dans ce fait un enjeu majeur pour une anthropologie historique du langage: « l'effacement du travail du signifiant sujet » *(ibid.)*

et de sa nature multiple et empirique, qualités propres au poème dans la mesure où celui-ci n'est contraint à aucune téléologie. Dans le schéma classique du signe, décrit plus haut, le poème occupe ainsi la place d'opprobre du signifiant, sa mise à l'écart de la théorie de l'histoire répondant à la nécessité, pour une théorie totalitaire de l'État, de contrôler le risque que représente sa nature empirique – le fait, notamment, qu'il suscite sans cesse de nouvelles règles dialogiques en inventant de nouvelles manières de dire et de lire (p. 31).

Sur cette base d'une théorie du signifiant mis à l'index et exilé, Henri Meschonnic construit la solidarité du Juif et du poème (p. 128), qui sont à la fois des figures théoriques et historiques. Cette analyse situe le sens de sa discussion avec Claude Lanzmann, par articles du *Monde* interposés (p. 707), sur l'emploi du nom *Shoah* pour désigner l'extermination des Juifs par le nazisme. Pour Henri Meschonnic, ni *Shoah* ni *Holocauste* ne conviennent, dans la mesure où les deux termes retirent l'événement aux sujets de l'histoire, parce qu'ils désignent, le premier un phénomène naturel (une tempête), le second un sacrifice fait à la divinité (ce qui peut justifier le meurtre de masse en le présentant comme un acte rédempteur). Il propose d'employer le mot *Génocide,* ce qui d'une part replace l'événement dans la rationalité des catégories de l'histoire, avec les dimensions éthique et politique impliquées par ce terme, et d'autre part rétablit le Juif dans la fonction qui lui a été assignée par l'ordre nazi, celle de signifiant dans une théorie du sens où il est réduit au rôle de faire-valoir d'un signifié politique et idéologique majoritaire, unitaire et totalitaire.

Le fait que le poème soit du côté de la transsubjectivité, de l'historicité et de l'empiricité le place, à l'encontre les typologies littéraires, dans « le radicalement ordinaire » (p. 572). À ce titre, le poème fait figure d'utopie du rapport entre langage et histoire.

Ce livre sur le rapport de l'histoire et du langage montre exemplairement que dans la perspective d'une sémantique de l'histoire tous les mots sont des phrases, tous les mots sont des

discours. Dans la perspective d'une anthropologie historique du langage, l'histoire est le devenir collectif de chaque parole.

La question que pose Henri Meschonnic à propos du travail de Sartre sur Flaubert : « Qu'est-ce qu'être son propre contemporain ? » (p. 296) contient l'enjeu majeur de *Langage, histoire, une même théorie,* puisqu'elle interroge chacun sur le sens de son propre statut d'individu dans le rapport à la société. Car l'histoire est bien autre chose que le temps : elle est le social, le rapport signifiant de l'individu à la collectivité. De sorte que tout ce qui arrive *me* situe nécessairement et *m'*identifie.

Gérard Dessons

[illegible] Henri Meschonnic construit la solidarité du Juif et du [illegible] à la fois des figures théoriques et histo-[illegible] [illegible] sinue le sens de sa discussion avec [illegible] [illegible], par articles du *Monde* interposés [illegible], sur l'em-ploi du nom *Shoah* pour désigner l'extermination des Juifs par le nazisme. Pour Henri Meschonnic, ni *Shoah* ni *Holocauste* ne [illegible], dans la mesure où les deux termes retirent l'événe-ment [illegible] de l'histoire, parce qu'ils désignent, le premier un phénomène naturel (une tempête), le second un sacrifice fait à la divinité [illegible] qui peut justifier le meurtre de masse et le présen-ter comme un acte rédempteur). Il propose d'employer le mot [illegible], ce qui d'une part replace l'événement dans la ratio-nalité des catégories de l'histoire, avec les dimensions éthique et politique impliquées par ce terme, et d'autre part rétablit le [illegible] dans la fonction qui lui a été assignée par l'ordre nazi, celle de [illegible] dans une théorie du sens où il est réduit au rôle de [illegible] d'un signifié politique et idéologique majoritaire, [illegible].

Le fait que le poème soit du côté de la transsubjectivité de l'[illegible] et de l'[illegible] la place [illegible] [illegible] dans « le [illegible] ordinaire » [illegible] dans le poème [illegible] figure d'utopie du rapport entre langage et homme.

C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n'en est pas seulement le théâtre, qu'on rend pleine justice à ce concept de vie.

Walter Benjamin, « La tâche du traducteur », *Œuvres I, Mythe et violence,* Denoël, 1971, p. 263.

I

La poétique pour l'historicité

1. Histoire, histoire

Je n'ai jamais arrêté d'écrire ce livre[1] parce que c'est une œuvre en cours, commencée, annoncée depuis si longtemps qu'il était devenu comique, pour mes amis, d'y faire allusion. Il y en a des bouts dans *Pour la poétique II* (« La poétique l'histoire chez Bakhtine »), dans *Modernité modernité, La Rime et la vie, Poétique du traduire.* Dans *Critique du rythme* (« l'historicité des valeurs, [...] solidaire de l'historicité du langage », p. 29). L'enjeu : l'historicisation radicale des valeurs. Une solidarité entre langage et histoire active aussi dans *Le Langage Heidegger,* ce qu'une communauté philosophique ne voulait pas entendre : « Ne lisez pas, c'est un tissu de mensonges. »

La question du sens et la question de l'histoire sont inextricablement liées. Nicolas Berdiaev remarquait que le *De civitate dei* de saint Augustin « coïncide avec des événements qui ont eu le plus grand retentissement : l'écroulement du monde antique et la chute de Rome », et que le livre du prophète Daniel « qui constitue la première philosophie de l'histoire que l'humanité ait connue, est contemporain[...] des moments les plus critiques

1. Avec quelques jalons, et d'abord le projet initial, que je donne plus loin, et dont l'enfoncement dans le temps laissait présager un livre infaisable, inachevable, « Langage, histoire, une même théorie » (*NRF,* septembre-octobre 1977) ; mais j'y ajouterais « La vie pour le sens, Groethuysen » (*NRF,* novembre-décembre 1977, janvier-mars-avril 1978), et « Situation de Sartre dans le langage » (*Obliques,* « Sartre », 1979), « L'apocalypse ou l'histoire » (*NRF,* août, octobre 1979, février, mars, avril 1980), « Le langage, le pouvoir » (dans *Au bonheur des mots,* en l'honneur de Gérald Antoine, Presses universitaires de Nancy, 1984), et – j'arrête là – « Le poème, l'éthique et l'histoire » (dans *L'Homme et la société,* n° 73-74, mars 1985). Choses reprises dans d'autres livres. Mais toujours le même projet. Oui, inachevable. Ce livre-ci se tient, mais la pensée est sans fin. Et plusieurs séquences sont inédites, comme celle sur Bourdieu, et Foucault.

que le peuple hébreu a vécus[1] ». Mais Berdiaev ne pensait pas la question du sens dans son rapport à l'histoire comme théorie du langage.

Plus il y a de sens, plus il y a d'histoire, et plus il y a d'histoire, plus il y a de sens. C'est penser Humboldt. Il y a déjà une pointe, mais juste une intuition, une allusion, quand Walter Benjamin écrit : « L'histoire, le langage, allégories l'un de l'autre[2]. » Mais la pensée reste pleine de théologie chez Walter Benjamin.

Quand le langage parle du langage, il parle aussi de l'histoire. C'est pourquoi, quand on dit qu'il n'y a pas de métalangage, on se contredit sans le savoir, absolument, et on est ridicule, car dire qu'il n'y a pas de métalangage, c'est déjà être dans le métalangage, qui consiste, dans et par le langage, à parler du langage. Encore une lacanerie. Ou un contresens sur Lacan. Ce que fait, entre tant d'autres, après tant d'autres, Jean-Claude Milner, quand il évoque « l'axiome qu'il n'y a pas de métalangage[3] ». En quoi il parle pour ne rien dire.

L'article d'Émile Benveniste, au titre étrangement proche de ce que je dis ici, « Ce langage qui fait l'histoire[4] », porte seulement sur la constitution, l'histoire et les changements de la linguistique. Pas le moindre rapport avec ce que j'essaie de proposer à penser.

Et puis histoire, langage, langage, histoire, mais on n'a cessé d'en parler. Comme le montrent les rappels suivants. Quelle histoire !

Roland Barthes, dans « Le texte de l'histoire[5] » analyse le discours de l'histoire, l'histoire comme discours, genre littéraire. Le récit du réel opposé à la fiction. Il parle d'« illusion référen-

1. Nicolas Berdiaev, *Le Sens de l'histoire, essai d'une philosophie de la destinée humaine,* trad. du russe par S. Jankélévitch, Aubier-Montaigne, 1948, p. 9. Écrit en 1919-1920, revu en 1946. Édition russe en 1923.
2. *Walter Benjamin et Paris,* colloque de 1983, éd. du Cerf, 1986, p. 734. Je renvoie à *L'Utopie du Juif,* Desclée de Brouwer, 2001.
3. Jean-Claude Milner, *Les Noms indistincts,* éd. du Seuil, 1983, p. 9.
4. Article de 1968, dans le tome II des *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, 1974.
5. Roland Barthes, « Le texte de l'histoire », *Poétique,* n° 49, février 1982, p. 13-21.

tielle », d'« histoires substantives » (p. 18). Rhétorique et taxinomie. On passe du « discours de l'histoire » à l'histoire comme discours. Réduite à son discours.

Pour Jean-Pierre Faye, dans son introduction aux *Langages totalitaires*[1], « l'histoire ne se fait qu'en se racontant », et « La théorie de la connaissance présuppose une théorie de la narration » (*Théorie du récit,* p. 30). Il y a les manipulations. Il tend vers une « sémantique de l'histoire » (p. 41). On est dans une rhétorique du récit, qui se présente comme une « épistémologie du récit » (p. 115). Des analogies : « La grande roue en mouvement des récits idéologiques » (p. 116).

On tourne dans la banalité. Bien sûr, l'histoire a affaire au discours. Tout aussi bien quand on se défie du langage.

Et on entend du Heidegger. Comme quand Michel de Certeau écrit : « Le mot *histoire* vacille entre deux pôles : l'histoire qui est racontée *(Historie)* et celle qui est faite *(Geschichte)*[2]. » L'une « qui répète » et l'autre qui « instaure » (p. 310). D'où pour Michel de Certeau une ambiguïté du mot *histoire* : « mot instable qui bascule tour à tour du côté de la "légende" (texte reçu, loi qu'il faut lire, profit d'une société) ou du côté du "devenir autre" (risque de s'affirmer en assurant soi-même son existence) » *(ibid.).* Toute la phénoménologie s'infiltre par ce « poncif ».

L'histoire-récit et récit de son récit est représentée chez Michel de Certeau en homologie à la métaphysique du signe, prise comme « origine du langage » (p. 60), un rapport entre « le mort et le vif » – l'opposition académique entre le générique abstrait des mots et le vivant biologique : « Sur le mode de ces conjugaisons avec l'absent, l'histoire devient le mythe du langage. Elle manifeste la condition du discours : une mort. [...] Son travail consiste à créer des absents » *(ibid.).* Et il ajoute : « Mais l'absent est aussi la forme présente de l'origine. Il y a mythe parce qu'à travers l'histoire, *le langage est confronté à son origine* » *(ibid.).* Plus loin : « le discours ne cesse de s'articuler sur la mort qu'il postule mais que la pratique historique contredit.

1. Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires,* Hermann, 1972, p. 9.
2. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire,* Gallimard, 1975, p. 291.

Car parler des morts, c'est également dénier la mort et quasi la défier. Aussi dit-on que l'histoire les "ressuscite" » (p. 60-61). Aggravation hégélienne de la métaphysique du signe. Avec un effet Blanchot. C'est « la tradition de la mort, ou l'écriture » (p. 329). Une horreur. J'en viens enfin à ce que j'ai à dire.

2. Langage, histoire, une même théorie[1]

> Que toute réponse retrouve la question qui la détruise !
>
> Bernard Groethuysen, *Mythes et portraits.*

A-t-on de l'histoire la théorie qu'on a du langage, a-t-on du langage la théorie qu'on a de l'histoire ? Autant il y a à travailler la littérature du point de vue du langage, et le langage, sa pratique et sa théorie, d'un point de vue tel que la littérature y soit incluse, pour faire cesser des infirmités connues, autant il me semble qu'il y a à chercher si une implication nécessaire à l'épreuve de toute théorie du langage et du social, par l'activité du signifiant sujet qu'elle implique – et ce qu'une société fait de la poésie montre ce qu'elle fait du sujet –, autant on pourrait demander, hypothèse et présupposition fondamentale, qui requiert la vérification de sa propre rationalité sur les exemples empiriques, si et comment on a l'histoire de sa théorie du langage, et la théorie du langage de son histoire. Posant d'abord qu'une théorie du langage implique une théorie du sujet, et qu'une théorie du sujet ne peut pas ne pas impliquer une théorie du social. Marx même, j'ai essayé de le montrer[2], met au travail une sémiotique et une sémantique, nécessairement, dans ses propres analyses. Sa pratique du langage, par sa théorie implicite du signe, et du poème, vient battre sa théorie de l'histoire, ronger le matérialisme historique qu'il fonde en économie. Il est clair qu'inséparable de la visée théorique une visée pragmatique et politique tient la double question initiale : que la théorie du poème, et de l'écrire, se construise dans le politique, mais aussi que le

1. Paru dans la *NRF*, n° 296, septembre 1977 et 297, octobre 1977.
2. Dans *Le Signe et le poème*, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1975.

politique se construise en se théorisant *avec et par le poème,* sinon, les conséquences nous sont elles aussi connues, – le politique ne peut alors varier que de la conciliation (où apparemment il est neutre sur ce où il n'a pas directement compétence mais c'est le conformisme qui en est le bénéficiaire : la masse est au passé) à la Terreur, qui au nom de la masse immédiate condamne le sujet, le poème et l'amour, continuité platonicienne inscrite depuis l'esthétique jusqu'au suicide des poètes.

Langage, histoire sont un problème de sens parce que tout prend et donne sens. Le sens n'est pas un il y a. Il est un faire, un prendre, un donner. Un acte, toujours, l'infini de l'interaction, de la réécriture. Rien n'échappe au sens. Rien n'échappe donc à une présupposition du sens, des modes de signifier, qui fonctionnent – *comme* la vie – sans qu'on sache ce qu'ils *sont,* ni qu'aucun savoir, aucune théorie ne modifie leur fonctionnement. Toute modification volontaire est immédiatement intégrée dans leur agir, interaction de méconnaissances et de reconnaissances qui nous échappe et se déplace avec le savoir, même (et presque surtout) celui de la psychanalyse. Aussi l'histoire est dans le sens. On distingue des époques de sens, tenant au sens qu'il y a des époques. On leur donne des noms, qui les fixent, leur assurent la stabilité substantive qui permet de s'y retrouver. Nos majuscules en font des quasi-noms propres : le Moyen Âge, la Renaissance, *die Aufklärung* – les Lumières. Ou la Conquête, l'Indépendance, pour l'Amérique espagnole. Ou la Libération. Tous noms qui sont orientés. Dans le « sens » de ceux qui écrivent l'histoire, toujours. C'est-à-dire des vainqueurs. Du sens d'un mot au sens de l'histoire s'ajoute, se fond, effet du français, cette valeur de chemin, de direction, à celle du contenu de pensée. Ainsi l'histoire a un sens. L'histoire a des mots, des noms qui ont un sens. Qui s'opposent radicalement à l'absence de sens. Instituent une intentionnalité, et l'objectivent. L'histoire reçoit un sens parce que le sens est déjà là pour la recevoir, faire passer le particulier qui est l'histoire dans l'universel qui est le sens. Car l'une des conditions du sens est le rapport d'extension à compréhension, ce rapport non seulement varie infiniment mais présuppose lui-même l'universalisation du sens. Cette universalisation

emporte le particulier, jusqu'à l'indiscernable. Certains mots sont Moloch : ils dévorent les hommes, entre eux. Que le sens soit dans le langage au point que rien du langage n'échappe au sens, c'est après tout son milieu même, où prend une allure de limite, par exemple, l'idée rabbinique que pas une lettre n'est superflue ni insignifiante dans la Bible. Comme univers de sens, l'alphabet enfermait le grand monde du réel dans le petit monde des lettres où il se retrouvait entier, le montré comme le caché, dans les mots et dans les permutations des *éléments,* entre eux. Par le langage, le monde n'a pas de résidu hors-sens : même l'inconnu y est inscrit. D'où les herméneutiques. Par le langage et dans chaque langue, d'un monde d'interprétation à un autre, d'une symbolique à une autre, tout le non-langage est toujours devenu langage. L'histoire, le langage n'ont cessé de se reverser l'un dans l'autre.

Il me semble pourtant que cette banalité où nous sommes comme dans l'air, qui ne nous entoure pas seulement mais qui est en nous, cet aspect irrésiduel du fait que nous vivons dans le langage et dans l'histoire l'un par l'autre, – l'histoire, de ce point de vue, n'ayant pas plus de limites que le langage, ou les mêmes, – ce réseau amniotique du sujet et du social, on ne l'a pas pris par là. Quitte à se fourvoyer, la rationalité de ces rapports étant à reconnaître en chemin, elle ne préexiste pas à la question, en partant précisément d'une pratique du poème, et visant à former, transformer, par ses implications, la théorie du poème et du signe, pour entreprendre une poussée qui ne pourra que se faire, malgré tout obstacle, sur la politique du signe et du poème, il me semble que s'impose la question réversible du rapport théorique entre l'histoire et le langage. Ce n'est pas un hasard, ni épistémologique ni politique, si cette question vient de la poétique, pas des sciences du langage, ni, que je sache, d'aucune des sciences humaines.

Vivre, et le langage, pour nous, sont l'un dans l'autre, inséparablement. Un vivre qui ne peut se ramener à du biologique qu'en laissant de côté (ce qui peut prendre une légitimité ailleurs) qu'il est pour nous humain, historique par sa définition sociale radicalement, historique non au sens où l'écrit, et l'archéologie

avant l'écrit, nous transmettent des traces, mais au sens où jusque dans l'oralité perdue qui nous a précédés, et dont nous ne savons pas combien nous tenons en nous, l'histoire est du sens qu'on raconte, *des mots sur des événements en un certain ordre assemblés.* Pris dans et par le vivre, et comme ordre, en ce sens, historique, le langage n'a, de soi, plus rien qui l'assimile aux catégories du mensonge, de la tromperie, de l'illusion (avec leur rhétorique et leur poétique) où on reconnaît la vieille chorale que je n'ai pas besoin ici de nommer, qui condamne le langage parce qu'elle le confronte à une transcendance, une extériorité – l'ordre du Grand Monde. La perfection du langage étant sa disparition : fin de l'histoire, aussi.

Il suffit de placer le signe comme tenant lieu des choses – qui est l'idée reçue dans toute la linguistique et la philosophie actuelles –, pour établir, initialement et sans issue, que par rapport à l'Idée ou dans le mythe du monde, le mot (dans cet ordre de pensée le langage est toujours préalablement réduit au mot, et souvent au nom) n'atteindra jamais l'incommensurable. Le primat de l'Idée ou du Cosmos est le même. Il fonde la présupposition à partir de laquelle la *mimesis* est « incontournable ». Elle l'est alors, en effet, puisqu'elle présuppose cette théorie du signe. Une fois rendue coextensive à la pensée, son triomphe feint de ne plus laisser entrevoir de « sortie » que par la folie. Ainsi la *mimesis* est le concept et le symptôme de toute théorie théologique ou métaphysique du signe, et de leur irréductible opposition à une théorie historique du langage. C'est dans le règne de l'Idée et du Cosmique, et dans ce règne seul, que la *mimesis* est une condition inévitable du langage. Alors le langage ment. Il ne peut plus ne pas mentir. La *mimesis* est son péché originel. Il échoue, il est pauvre, il n'est qu'un reflet qui court après l'original, vainement. Il trompe, non par accident, mais il est *fait pour* mentir, tromper. Pour *cacher sa pensée,* comme on entend dire. On reconnaît ces truismes qui sont une des plus vieilles fausses monnaies du monde. Avec quel air sentencieux ces idées ont cours. Profondeur qui n'est fausse que d'avoir le creux sans fond de la *mimesis* derrière elle. L'opinion, qui répète, et croit dire une vérité, n'est que la concierge de la métaphysique.

Il suffit que le langage soit compris dans le vivre, inclus seulement dans le vivre, c'est-à-dire dans l'ordre du radicalement historique qui inclut son propre rapport aux choses, pour que ces profondeurs n'apparaissent plus que comme des images virtuelles, projetées d'un mythe, qui n'est indispensable qu'à la métaphysique. Menteur, le langage, ou trompeur, ou insuffisant parce que le mot pierre ne vous laisse pas une pierre entre les mains, ni sur la page, ou qu'il ne *dit* pas ce que *fait* une infime pression des doigts, ou qu'on ne trouve pas ses mots... – ces propositions sont dénuées de sens. *Le langage ne ment pas plus que la vie.* Il ne dit pas la vérité non plus, en tant que langage. Les questions du vrai ou du faux se situent dans le discours, non dans le langage. Elles ressortissent à des règles culturelles, subjectives-collectives, qui ont chacune leur pertinence limitée. On ne saurait plus confondre ces limites avec celles du langage. Le seul sens que puissent donc avoir les propositions sur la nature mensongère du langage – d'où dépend l'art-illusion – est de le déporter hors de son ordre, vers l'extra-linguistique (c'est-à-dire dans le cosmique et le sacré, où la transcendance, par sa disproportion, ne peut que détruire le sujet), hors de son historicité. Ces propositions servent, et ne font que cela, une stratégie dont l'un des éléments, sinon le majeur, est de se présupposer la totalité-éternité du champ de la pensée, *comme* l'a si longtemps fait la philosophie occidentale. Mais telle insuffisance du discours, de notre rationalité, de tel ou tel, tous les mensonges, toutes les figures, tout ce qui s'est dit et fait et qui pourra se dire et se faire avec et dans le langage, sont l'ordre et l'infini du langage, des discours, de l'énonciation, coextensifs à notre histoire.

Tout dépend donc, pour le langage, du principe qui l'oriente. Mais un tel principe ne s'admet pas, comme une convention, une règle de jeu peuvent se concevoir. Comme peuvent se côtoyer des visions du monde, mutuellement circonscrire leur validité, ou des géométries chacune pour son postulat. Deux données immédiates en somme, – au bénéfice de la métaphysique : si toutes deux sont des universaux, des toujours. Il n'y a pas de conciliation possible entre les deux principes, et toutes les conceptions ne peuvent que se ramener à ces deux principes,

métaphysique ou historique. Car chacun de ces principes veut tout. La *mimesis* et la métaphysique ne laissent pas de place pour un plan du signe autre que le leur. L'« incontournable » est leur mot. L'arbitraire n'y sera jamais que « l'immotivation ». Il ne pourra jamais s'y faire qu'une « déconstruction » : détruire y est en effet vide de sens. L'exercice en est un jeu qui ne peut que se différer, la philosophie a l'éternité. Mais si l'ordre du langage est historique, il l'est radicalement. Son temps n'a pas d'origines. Seulement des « moraines de glacier », comme disait Saussure. Son fonctionnement. Il n'admet pas de *mimesis*. C'est son tour à elle de devenir fantôme. Ni conciliation ni *statu quo*. Le conflit indéfini entre le cosmique et l'histoire. Même si ce conflit est invisible à certains. S'il a ses inconscients et ses traîtres[1]. Lui-même, comme le langage et l'histoire, est un commençant inachevable. Mais il n'est pas un schématisme dogmatique : ses éléments traversent trop de monde pour qu'on puisse simplifier. Les simplificateurs me paraissent surtout du côté qui a intérêt à étouffer l'affaire, car on les dérange dans leurs pratiques. Seul le métaphysicien a intérêt à renvoyer l'idée du conflit : c'est lui qui est installé. Mais ici, comme ailleurs, une théorie se juge à sa prise sur son objet de connaissance, à sa puissance d'in-

1. J'appelle traître au langage celui qui refoule le radicalement arbitraire, soit pour le confondre avec le conventionnalisme, soit pour renforcer la métaphysique de l'origine et de la nature dans le langage, le conventionnalisme rejoignant nécessairement le triomphe de la nature puisqu'il l'admet à ses côtés. Le conventionnalisme alors a pour partage la « science » (positiviste), et la motivation originelle, le « plaisir ». Je prends comme exemple de cette trahison le trajet de Roman Jakobson jusqu'à rejoindre Joseph de Maistre : « *A French hinker of earlier times, Joseph de Maistre, in his* Soirées de Saint-Pétersbourg *(1821), stated an infallible principle which further quest can hardly ignore: "Thus, let us never speak of* chance *and of arbitrary signs"*. – Un penseur français du passé, J. de M., dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), a posé un principe infaillible qu'aucune recherche ultérieure ne peut ignorer : "ainsi, ne parlons jamais de *hasard* ni de signes arbitraires" », Roman Jakobson, *Main Trends in the Science of Language*, New York, Harper-Row, 1974, p. 24. Sans insister sur le fait qu'*arbitraire* n'a pas, du temps des idéologues, la valeur que le terme prend chez Saussure, je souligne ce que ne peuvent pas ne pas *démasquer* de rapports entre le langage, le sacré et le politique un tel recours, une telle alliance. C'est soudain le bourreau et le sacrifice apparaissant au milieu du régal des lettrés. Voyez comme il est malséant de rappeler ces choses-là, dans le monde.

terprétation de l'empirique. Et seule une théorie historique du langage, même si elle n'est encore qu'une utopie qui se construit, peut tenir le concret empirique des discours, tenir le poème et le signe, leur poétique et leur politique, dialectiquement, – là où la métaphysique du signe, sur un vieux mythe anthropologique, gonfle des mystères. Mais ce n'est pas pour le pur savoir que la dédialectiseuse, la suiveuse du culte des morts est à mettre à son tour sur un socle, ou à chasser, – elle porte avec elle le triomphe du signe seul, et du politique seul. Cette universelle n'est bien qu'une stratégie. Où se loge la vogue récente du mythe de l'écriture comme mort.

Le lieu et le primat du langage, de l'histoire sont l'empirique. On ne tranche pas à partir de l'empirique. Comme font les phénoménologues dans leur juridisme. On travaille une matière, y compris au sens épique du mot. Cette matière est faite des pratiques du langage, des discours de sujets dans une situation. Empiriquement, je pose en hypothèse que la pratique du poème et la poétique sont le concret d'où cette matière peut le mieux se travailler, s'observer, se transformer, précisément parce que la théorie et la politique du signe la refoulent. Il est révélateur que le poème et la poétique soient absents de la grammaire générative[1]. Absents du marxisme. Absents de la psychanalyse. De toutes les sciences humaines. Leur passage par le structuralisme les a laissés sans sujet, sans histoire, renforçant des tendances formelles et combinatoires jusque dans les pratiques. Ce qui est absent par leur absence est un travail du signifiant sujet, de la nécessité du je dans le poétique et dans le politique, du rapport entre spécificité, historicité, altérité[2].

Le poème fait aussi l'histoire, en changeant la poésie, le sujet et le langage. S'il les change, il est poème. Sinon, une variante des discours idéologisés du temps. D'où la nécessité de l'écoute poétique, celle d'Alexandre Blok aux séismes de l'histoire, et du langage aussi. L'erreur ne pardonne pas aux sourds, mais qui a

1. Je renvoie à « Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie », *Poésie sans réponse*, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1978.
2. Un seul, à ma connaissance, a remarqué jusqu'ici l'absence de la poésie dans la « contestation » contemporaine, c'est Kostas Axelos.

la preuve, sur le coup ? Le poème est donc l'exercice d'un sujet spécifique, d'un je-ici-maintenant qu'on ne peut plus laisser réduire, comme il l'a été et l'est encore pour beaucoup, au moi petit-bourgeois, individualiste-anarchisant, aux variantes du subjectivisme. À l'impudeur. Et, bien sûr, il risque toujours de s'y confondre, ou mêler, mais il en est spécifiquement distinct, de soi. Ainsi fondaient les proletkultistes et la Russie des années vingt sur le moi en liberté des futuristes, et de Maïakovski en particulier[1]. Même la recette récente, dans l'écrire français avant-gardeux, de privilégier la troisième personne du singulier, montre cette naïveté récurrente, qui met le *moi* dans le *je*, et croit que le sujet dans l'écrire tient au pronom personnel. Dérive phénoménologique, par la confiance aux mots. Mais l'erreur n'est pas seulement de théorie. Elle porte son tragique qui vient parfois à naître monstrueusement. Et cette naissance alors démontre l'absence d'une théorie du sujet dans le politique, et le rôle de figure du langage, de figure du je que tient l'activité poétique. En quoi celle-ci traverse les catégories idéologiques du bourgeois et du prolétaire, du révolutionnaire et du non-révolutionnaire (qui n'est pas toujours un paradigme terme pour terme de la précédente). Le je-poème n'est pas bourgeois. Ni, en lui-même, révolutionnaire. Bien que, étant donné l'ordre politique, il soit de fait révolutionnaire de requérir que la théorie du langage comme la théorie du social se construisent avec et par le poème aussi. L'enjeu politique du poème est le *je*, trans-social, trans-historique, trans-subjectif.

En ce sens, le je n'est pas limité à ce qu'on appelait le lyrisme. Il n'y a poème que du je, qui fait la circonstance. Incluant l'épopée, ailleurs la prophétie, comme des activités historiques du je. L'épopée inclut l'histoire dans le sujet, et le sujet dans l'histoire, en les socialisant. Mais il y a un sens qui vient du passé et un sens qui vient de l'avenir. L'épopée : nous venons de l'avenir. Son sens vient de l'avenir comme le mot prend son effet de sens dans la

1. Comme le montre Claude Frioux dans sa thèse *Maïakovski et son temps (1917-1922). Visage d'une transition.* Sur le Proletkult, mouvement de littérature prolétarienne créé en Russie en 1917, voir la revue *Action poétique*, n° 59, 1974.

phrase, et la phrase dans le contexte de sujet-situation-discours. Peut-être la poésie plus subjective remplace-t-elle le sentiment de l'histoire par le sentiment du temps. Celui-ci désocialise. Mais, lyrique ou épique, le poème est un dire, un performatif spécifique du sens de la vie. Sa relation au sens ne sépare pas un faire d'un dire. En cela, sa métaphoricité qu'on lui a crue essentielle, à laquelle certains l'avaient tout identifiée, n'est qu'un passage, autant que, dans d'autres poèmes, l'absence complète des métaphores, un même passage du faire sous le dire, de la réalisation inaccomplie du sens, que la métaphore condense. En ce sens, le poème n'est pas métaphore. Les métaphores dans le poème sont radicalement différentes des métaphores dans la fiction. Elles ont leur propre narrativité, leur propre « romanesque ». Les figures dans la fiction travaillent vers l'effet de réel. Les figures dans le poème vont du réel vers la signifiance. Une non-fiction, une non-représentation, fondamentale dans le poème, mais qui n'a rien de commun avec les techniques antireprésentatives de certaines poésies modernes. Un dire, qui inclut le dire du dire. C'est lui le réel du poème. On comprend qu'ait pu s'en croire renforcée l'esthétique de l'illusion, du mensonge, – de même que, dans une autre région, l'identification moderne presque exclusive de la poésie au dire du sujet, et l'oubli de l'épopée, semblent difficilement séparables de l'idéologie lexicaliste, verticaliste de la poésie antireprésentative.

Le poème est le dire qui fait passer le je parce qu'il est la plus forte mise du je. C'est peut-être à cela que tient l'« étrange clairvoyance » que Groethuysen mettait dans le poète[1]. Partout ailleurs, le je est un moi coupable. Coupable déjà de se mettre là. Mais le poème déçoit l'attente d'une présence autant qu'il déçoit le piège faiseur de l'alternative présence ou absence. En cela, distinct de la recherche métaphysique, qui est recherche d'une « présence sans absence » (livre cité, p. 23). L'alternative appartenait au même mythe du monde qui opposait l'écrire au vivre, la folie ou le prélogique au rationalisme positiviste. Cette mise est

1. Bernard Groethuysen, *Mythes et portraits*, Gallimard, coll. « Les Essais », 1947, p. 140.

à la fois la seule chance du poème et son risque. Goethe disait que le poème était « incalculable[1] ». Il avait peur d'écrire une tragédie (livre cité, p. 101). Peur chez Hugo, chez Apollinaire. C'est la non-impunité d'écrire. Ce risque marque l'imprédicable zone où les pratiques travaillent, à l'intérieur d'elles-mêmes, les paradigmes idéologiques qui régissent tout écrire, comme toute pratique du discours, à tout moment, dans le passé-présent. C'est pourquoi l'enquête historienne, descriptive, de ce qu'on peut reconnaître comme idéologique dans l'écrire, à la fois s'impose et est mal reçue. Idéologique, impliquant programmé, s'oppose essentiellement au risque, à l'aventure, tout en mimant l'aventure. La question : qu'est-ce que l'expérimental ? ne concerne pas les techniciens-écrivains seuls, puisqu'elle met à l'épreuve le rapport entre une pratique du langage et le savoir. Dans l'écrire il y a aussi l'illusion d'écrire, la volonté d'écrire. Là se programme le déjà fait, l'écriture groupée, son histoire derrière elle, au lieu d'être en avant : « Faire ce qu'on veut est presque toujours faire ce que les autres auraient fait à votre place. C'est se conformer aux préjugés, c'est agir d'après les principes, qui règlent la vie du corps lui-même[2]. »

L'historicité d'un discours est en partie imprédicable, étant, comme le sens, incessamment refaite par l'après-coup. Sa question est : qu'est-ce qu'être son propre contemporain ? Pour le poème, la modernité sexagénaire de techniques futuristes de langage, dada-surréalistes, artaud-joyciennes, a fait son temps. Cette modernité devient la mort banale des épigones. Les plus présents sont les plus absents. N'y aurait-il pas un lien de structure entre une poésie récente faite à partir d'intentions-procédés antireprésentatifs, antilinéaires, antidiscursifs, un écrit hypertypographique, écriture sans voix, et d'une part son peu de diffusion-réception-écho culturel, d'autre part la quasi-absence, ici-maintenant, de lectures publiques de poèmes à voix haute ? La poésie comme on dit « vivante » a toujours fui l'école d'applica-

1. Selon Dilthey, *Le Monde de l'esprit,* Aubier-Montaigne, 1947, t. II, p. 104.
2. Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française,* Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées » , p. 72.

tion. Contre tout ce qui devient dogme, contre le dogme à peine posé de l'école formelle, devenu cliché courant, Maïakovski disait : « partir de la vie et non des tableaux[1] ». Alors reprend l'imprescriptible. Le mal qu'en éprouvent les procéduriers-taxinomistes explique leurs cris.

Ces problèmes de langage imposent de travailler leur rapport à l'histoire, c'est-à-dire aussi à une théorie de l'histoire, tenant compte, pour cela, non seulement du multiple, mais de la contradiction. Ainsi, rapport difficile à Marx : enseignement, désenseignement, adjonction-inclusion ou renoncement (total ? partiel ? et que peut être un *reste* ?) historicisation critique, et dialectique de la théorie même. Mais aujourd'hui on constate qu'il y a eu et qu'il y a une hâte dans les deux sens, après celle du dogme, celle du rejet, toutes deux avec une même joie, – pas chez les mêmes. Les coups de pied des ânes font des heureux. La bascule de l'optimisme et du pessimisme continue à envoyer des têtes dans la sciure. La mode, non dénuée d'utilisation politique immédiate, projette les exercices de style. La recherche d'une théorie, ou de la possibilité d'une théorie de l'histoire, demande moins de jonglerie, et d'abord de ne pas séparer cette possibilité des conditions d'une théorie du langage.

Le problème serait : travailler à une théorie de l'histoire qui soit celle d'une théorie de l'historicité radicale du langage. Que serait l'homologue de l'arbitraire saussurien du langage (la tenue du rapport entre le système, la valeur et le *radicalement*[2] arbitraire) pour l'histoire ? Laissant d'avance leur place aux rectifications, aux prudences, aux confrontations par domaine, par époque, on pourrait, en tête du dossier, esquisser quelques rapports, envisager leurs conséquences, tenter de reconnaître leur logique, dans l'utopie de la théorie.

Essayant de poser, et tenir, l'hypothèse d'un rapport structurel entre le langage et l'histoire, je prends l'*arbitraire* au sens de Saussure, non comme un accident où le pas-de-sens vient du

1. Cité par Claude Frioux, *Maïakovski et son temps*, *op. cit.*
2. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. critique par Rudolf Engler, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1967, 2e fascicule, p. 152. L'édition courante omet le « radicalement ».

hasard, et reste dans le hasard, car le cosmique, le naturel, subrepticement, reviennent par là dans l'historique. Ce qu'illustre la position de Jacques Soustelle, dans *Les Quatre Soleils*: « Existe-t-il entre toutes les parties d'une culture des liens présentant un caractère de nécessité ? Les faits de culture matérielle (mode de production des subsistances, habitation, armement, vêtement), de culture intellectuelle (art, religion), les institutions juridiques ou politiques, se situent-ils les uns par rapport aux autres comme les organes d'un être vivant ou les pièces d'une machine ? Ou bien, au contraire, leurs relations sont-elles purement contingentes, historiques et accidentelles, de telle sorte qu'une culture ne serait, en fin de compte, qu'un *planless hodgepodge,* selon l'expression de Lowie, un agrégat de phénomènes rassemblés par le flux et le reflux des événements comme des épaves rejetées sur une plage[1] ? », et surtout : « On ne saurait trop insister sur la part énorme de l'arbitraire, du contingent, de l'irrationnel et de l'accidentel dans l'histoire. Le "sens de l'Histoire" n'est qu'illusion et verbiage, ou mythe artificieux qu'exploitent les habiles à leurs fins particulières. Pour un musulman d'Espagne au début du VIIIe siècle, le sens de l'Histoire, c'était l'extension de l'Islam à toute l'Europe : mais il y a eu l'échec des Arabo-Berbères devant Poitiers en 732, et le reflux. Pour un Aztèque, en 1518, le sens de l'Histoire, c'était l'irrésistible expansion de l'empire mexicain : mais il y a eu l'invasion de Cortès. Le sens de l'Histoire ne montrait guère, en Palestine, sous le procurateur Ponce-Pilate, que la religion de Jésus deviendrait en trois siècles celle de l'Empire : et pourtant c'est bien ce qui est arrivé. L'histoire n'est pas une personne, une divinité, une âme ou un ensemble d'âmes, une Idée qui s'incarne ou une force unique qui se développe irrésistiblement : l'histoire n'est pas autre chose que ce qui arrive. Elle ne distribue ni récompenses ni châtiments, elle ne tend à aucune fin déterminée. Il n'y a pas d'idée plus fondamentalement absurde que la thèse hégélienne : *Weltgeschichte ist Welgerichte* » (livre cité, p. 317-318). Pour récuser une causalité certainement fruste, tout déterminisme, toute rationalité interne semble

1. Jacques Soustelle, *Les Quatre Soleils,* Plon, 1967, p. 256.

sombrer. Le refus de toute métaphysique, de tout finalisme, chez l'ethnologue, dénonçant les illusions sur « l'aventure humaine », se replie sur des métaphores *naturelles*: les civilisations se multiplieraient « comme par scissiparité » (p. 246), ou c'est la « cristallisation des civilisations » (p. 247). L'insistance indiscutable sur la contingence *naturalise.* Elle rétablit insidieusement un mythe antérieur à l'attitude scientifique par-delà l'attitude scientifique: « Sans doute peut-on penser que la plupart des cultures (mais encore n'est-ce pas visiblement le cas de toutes) tendent à croître et à se transformer en civilisations. Mais, de même que dans une forêt d'innombrables arbres poussent en vain vers le soleil et meurent avant d'avoir atteint leur pleine croissance, de même l'histoire est faite d'échecs beaucoup plus que de succès. Les civilisations se dressent seulement de loin en loin dans le temps et dans l'espace comme les géants de la forêt vierge, dominant les innombrables cultures qui ont avorté ou végètent. Cela dit, pourquoi l'arbre olmèque, l'arbre maya, ont-ils grandi, et non d'autres? Je ne vois, quant à moi, aucune explication satisfaisante » (p. 116-117). Ainsi les questions scientifiques ramènent « l'énigme de la destinée » (p. 124). Sans rien prétendre avoir à redire au savoir de l'expérience ethnologique, il me semble remarquable que le rapport insistant entre l'histoire et le hasard n'aboutisse pas au triomphe du hasard, mais retrouve la *nature,* la *destinée*: c'est-à-dire un sens, contre le sens. Ces deux-là vont en effet toujours ensemble. Le cosmique est sans conteste le plus fort. Il me semble, sans rien sous-estimer des hasards innombrables, qu'on peut suivre davantage la spécificité de l'historique en essayant de construire sa relation au langage. Il est caractéristique ici que, comme la plupart des ethnologues, des sociologues, Jacques Soustelle, bien qu'il fasse plusieurs remarques sur le langage au plan anthropologique ou linguistique, présuppose le langage comme théorie du sens.

Au langage radicalement arbitraire et, en ce sens, historique, correspond l'histoire radicalement arbitraire, c'est-à-dire rattachée à aucun préalable donneur de sens, principe ou téléologie, Dieu ou fin de la lutte des classes, ni Âge d'or ni Messie, mais pure radicalité de la possibilité du sens. D'où, en elle-même,

l'histoire n'a pas plus de sens que le langage. Tous deux inséparables conditions empiriques du sens, par eux-mêmes n'ont pas de sens, ne sont pas le sens. Ni contenu de pensée ni chemin orienté. Ce que confirme aussitôt l'homologie inverse entre le langage comme motivation naturelle, dans la métaphysique de son origine, et l'histoire comme destin, *sens de l'histoire.* Cette solidarité structurelle de la théorie du langage et de la théorie de l'histoire, Hugo, par exemple, la montre au travail dans *Les Châtiments* et *Les Contemplations*[1]. Une théorie dialectique, historique de l'histoire et du langage l'un par l'autre ne saurait échapper à cette solidarité. D'où il ressort que, pour des raisons historiques déterminées, la théorie de l'histoire chez Marx n'est ni dialectique ni historique. En cela, elle est homologue à sa théorie du signe. Elle confirme empiriquement que la théorie du signe et celle de l'histoire sont nécessaires l'une à l'autre et se fondent réciproquement.

Comme le langage et l'histoire n'ont ni le sens ni un sens, ils n'ont pas non plus de sujet. Puisque pour qu'il y ait un sens il faut une langue, un discours, des sujets : le sens est une activité des signifiants sujets. On voit que si personne ne s'est jamais battu, à ma connaissance, pour réclamer que le langage ait un ou des sujets, il n'y a pas plus de sens linguistique ou historique à chercher un sujet à l'histoire. Sinon qu'à faire des héros ou des « masses » les « sujets » d'une histoire, on l'a préalablement disposée comme un mythe : une *histoire* qu'on raconte et qui dit le vrai sur une suite d'événements passés ou futurs. Il reste bien *l'humanité.* Mais celle-ci peut-elle être un sujet ? Groethuysen écrit : « Elle a son histoire : l'homme passe par des aventures[2]. » Il suffit de la présupposer comme un sujet pour que l'histoire prenne un sens, déclin ou progrès, par exemple. Ce traitement même montre la fiction, l'histoire présupposée comme mythe. En homologue au langage et à l'histoire, l'humanité est une entité non réelle, un abstrait générique, bien que

1. Je renvoie à *Écrire Hugo,* Gallimard, 1977.
2. Groethuysen, *Anthropologie philosophique,* Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1952, p. 118.

son statut soit habitué à glisser dans ce que l'anthropologie a si longtemps conservé de théologique. La technologie moderne avait tout intérêt à raviver le mythe. Mais son sujet *réel* est ailleurs. Cependant l'histoire a un « déroulement ». Le langage en a-t-il un ? Appliqué au langage, le terme n'a-t-il pas un autre sens qu'appliqué aux langues ? Et que la langue, les langues, aient une histoire, n'a bien sûr rien à voir avec la recherche que je tente ici. L'orientation et la compréhension de l'histoire sont essentielles à la modalisation optimiste ou pessimiste, deux pièces fondamentales du mythe : de l'âge d'or à l'âge de fer chez Hésiode, au cinquième soleil des Aztèques, jusqu'au nihilisme de la « nouvelle philosophie » actuelle qui donne la mesure de l'espoir antérieur par la violence de la déception. Comme le blasphème ne sort pas de la religion, le désespoir ne sort pas de l'espoir. Toujours le même sablier qu'on renverse, les mêmes genres littéraires qui finissent en mondanités. Les mêmes qui « marchent », et les pas sont comme dans la fable, tous dans le même sens, aucun n'en sort.

Si le langage et l'histoire ont quelque homologie qui les tient, il est clair, au premier abord, que le correspondant structurel de la langue est le groupe culturel : peuple, nation, culture, civilisation. Je ne chercherai pas à commencer par définir, gardant provisoirement le doute, qui porte plus sur l'extension que la compréhension, pour y revenir plus tard. Je passe aussitôt au discours, à l'énonciation, au sujet. En contexte, en situation. Leur portée est celle de l'action, de l'événement, de l'aventure, individuelle-collective. C'est le plan empirique du sens, de son actualisation, de son échange, de sa continuité-discontinuité, de la contradiction indéfinie. Où le sens s'oppose radicalement à la vérité. On lit, on écrit, on parle dans le sens parce qu'on est dans le discours. Personne ne *lit* une langue. Même lire un dictionnaire n'est pas lire la langue. À strictement dire, on parle *une* langue, pas *la* langue. On parle *dans* la langue. Ainsi la langue *a* le sens (des mots...), mais n'a, pas plus que le langage, de sens.

Seul le discours peut avoir *un* sens, *du* ou *des* sens. Et comme on ne dit pas qu'une langue a tel ou tel sens, on ne dit pas non plus qu'un peuple ou une nation a tel ou tel sens. Mais on parle du sens d'une culture, d'une civilisation : signe qu'on y présuppose un sujet collectif à qui on attribue une intentionnalité, une direction historique. Par là une culture ou une civilisation tient un discours. Double, celui qu'on lui fait tenir et celui du mythe de ce discours. Il faut prendre ensemble ces propositions simples pour saisir que, dans le rapport des ordres linguistique et historique, seul peut alors avoir un sens, du ou des sens, le correspondant structurel du discours, comme relation à un sujet (individuel, idéologique, épistémologique, ou historique) : toute entreprise d'un sujet, action, événement, aventure. L'ordre du discours est l'ordre pragmatique. Celui où le contenu de pensée et le chemin orienté se mêlent. C'est un rapport réversible du sujet au social qui donne un sens, intentionnalité, source et but, à l'action. Les actions ont un sens, une valeur (au sens saussurien de différentielle interne dans un système), par exemple dans une idéologie, une autre dans une autre, – pas l'histoire.

Actions, c'est-à-dire des enchaînements d'actions, dans *une politique,* dans *une idéologie,* – prise comme système de pensée et d'impensé organisé par *une stratégie,* donc par *une lutte* : tous ces termes ont un sens, une idéologie a un sens, en ceci que le sens s'y joue. Ainsi l'idéologie (et ses luttes) est dans le discours, pas dans la langue. Guerre dans les discours, non guerre des discours. L'idéologie est la totalisation infinie des discours, la structuration réception des idéologies (leur pensée, leur impensé) particulières à tout groupe ou classe d'intérêts. Elle traverse les pratiques de l'action comme du discours. Elle est faite par des sujets pour des sujets. Ce qui passe des discours dans la langue est ce qu'ils oublient, – mais qu'une circonstance (un sujet) imprévisible peut toujours rappeler au discours. Le signe ne peut donc pas être du même ordre que l'idéologie. Le signe est du langage et de la langue. Le signe n'a pas de sujet. Dans le discours, la signifiance est l'activité, la matière de l'énonciation. Le sens est le plan de l'énoncé. Le signifiant est dans le sujet, et le sujet dans le signifiant, tous deux traversés par l'idéologie. Par

là, le terme de signifié ne désigne plus que le résultat de l'acte de signifier coupé du signifiant, référé à la métaphysique du signe – à une relation de signifiant à signifié qui ne peut plus avoir de pertinence pour la poétique.

C'est sur la portée même de la notion de sens que retentit la différence entre donner du sens à l'objectif politique d'un discours ou d'une action, et donner du sens à l'histoire. Est-ce seulement étendre la validation-justification d'un objectif, d'une stratégie ? Cette extension, qui passe par l'extension du sujet au social (ou par sa compréhension comme divin), supposant un plan, qu'il soit le primat du politique ou du théologique, étend, par son grandissement indéfini, sa vectorisation aux conditions mêmes du signifier. Le grandissement vise un ordre universel. Il ne peut pas ne pas s'identifier, par là, à un contenu de pensée étendu à l'univers : il réalise la courbure maximale de l'idéologie, il en fait le Grand Monde, la circularité pleine, fermée sur sa cohérence. Sur ce plan, le primat du politique et le primat du théologique se rejoignent : ils ont un mode semblable d'agir le sens, bien que leurs idéologies soient opposées. C'est toujours un ordre qui écrit l'histoire. Le terme même d'*anarchisme* est soumis à l'ordre qu'il est formé pour nier, puisqu'il le suppose, car c'est à l'ordre qu'il emprunte son langage, de même qu'il lui est nécessaire socialement, en quoi il ne peut être, de l'agir jusqu'au dire, qu'un état indéfiniment naissant, un contrepoint qui accompagne une ligne majeure. Pour quoi il a si rarement pu faire et écrire l'histoire.

La stratégie qui mène le sens de l'histoire organise une instrumentalité interne. Le sens de l'histoire régit le social et le sujet comme instruments, le langage comme instrument, la littérature comme instrument. Le lien est structurel et nécessaire entre les trois instrumentalismes. Il est tenu par la continuité sujet-social-langage. L'instrumentalisme linguistique et littéraire est explicite, dans le politique, par exemple chez Marx et chez Trotski. J'ai essayé d'analyser l'instrumentalisme social, dans *Le Signe et le poème,* sur l'exemple de *La Question juive* de Marx. L'instrumentalisme social passe nécessairement par la prédésindividualisation du sujet, son identification au social. Il n'inaugure pas,

mais il institutionnalise, il rigorise la raison de société, raison de classe qui est raison d'avenir, qui est raison d'État, quand ces trois dernières sont bloquées ensemble. D'où la difficulté des rapports de l'instrumentalisme social à l'art, au poème, à l'individu, à la critique. Mais le marxisme, fondant une société politique, n'a fait que mener vers une étatisation particulière ce qui est de toute société. Il n'a pas fondé la violence, mais une antiviolence. Ce n'est pas un hasard que *Le Labyrinthe de la solitude* soit un livre de poète. Il lie en poète le poème et l'amour : c'est le sujet qui est traqué par toute société. Le danger de la dénonciation à partir du poème est sans doute de tomber dans une idéologie « poétique » néoromantique ou néosurréaliste : « Il n'est pas étonnant que la société poursuive avec la même animosité l'amour et la poésie qui témoigne pour lui, et qu'elle les condamne à la clandestinité, au monde sombre et confus de l'interdit, du ridicule, de l'anormal. Et il est encore moins étonnant que l'amour et la poésie éclatent en formes extrêmes et pures : le scandale, le crime, le poème[1]. » Mais la notion du poème, épreuve de société, qui en sort, n'est pas entamée en elle-même par cette idéologie qui présuppose l'exclusion et n'est que de révolte, dans l'universalité du cri. Le poème, hors tout « romantisme », impose une théorie du sujet.

Le triple instrumentalisme confirme qu'il présuppose la métaphysique du signe : il réserve au sujet, et à la spécificité (langagière, culturelle, nationale), le sort qu'il réserve au signifiant : il l'escamote au seul intérêt du signifié ; ne subsiste que le signifié conforme à son sens. Son universalisme propre en organise les structures. Et comme il présuppose le dualisme du signifiant et du signifié, de la forme et du contenu, il apparaît, comme la métaphysique dont il n'est qu'une manifestation, fondamentalement dédialectiseur, de la spécificité dans son lien à l'historicité, du poétique dans son lien au politique. Le sens de l'histoire est donc inévitablement un politisme, – la simplification cynique ou abusée du politique, sa dédialectisation.

1. Octavio Paz, *Le Labyrinthe de la solitude*, Gallimard, coll. « Les Essais », 1972, p. 171.

Les problèmes du langage sont toujours politiques. On observe, dans des travaux récents, une prise directe des rapports entre le langage et la politique. Ces travaux sont importants. Mais l'urgence qui les légitime risque de faire prendre pour les seuls problèmes ceux de langue dominée à langue dominante, d'un pays à l'autre ou dans un même pays, dans un même moment ou à travers le temps, et qui viennent d'une domination économique, politique, ou sociale. Le sociolinguistique ne suffit pas. La rationalité des rapports de langage du sujet au social et à l'État appelle une poétique du politique. Celle-ci ne peut pas omettre tout l'indirect des médiations qui portent et orientent, politiquement, telle pratique, ou théorie, du langage. Comme l'instrumentalisme, qui oppose à la prétendue vulgarité appauvrie du langage courant l'anti-instrumentalisme d'une poésie qui serait la fête du langage. Ou la mythologie de l'étymologie.

L'enjeu, commun au langage et à l'histoire, entre le principe cosmique-métaphysique et le principe historique, leur implication dans des stratégies directement ou indirectement politiques oblige à poser qu'il ne peut pas plus y avoir de science de l'histoire que de science du langage. Ni au sens des sciences exactes, bien sûr, ni à celui des sciences expérimentales. Si c'est au sens philosophique, allemand, – la théologie aussi est une science. Ce n'est plus qu'une question de sémantique. Il n'y a pas d'expérimentation en histoire. Le langage a la traduction, équivalent approché de la répétition d'une expérience, mais qui porte sur des discours, autant sinon plus que sur des langues. Ainsi, on peut dire qu'après la philosophie du langage, presque tout incluse dans la métaphysique, travaille aujourd'hui la *théorie* du langage. La philologie, la linguistique sont des sciences des langues, de la langue, de l'énoncé. Une part de l'objectif, pour la théorie, est de contribuer à une épistémologie spécifique aux faits de langue et de discours, contre la poussée des épistémologies scientifiques et leur lien au sacré[1], dans le double rapport entre la science et l'idéologie, entre la science de la langue et la théorie

1. Je renvoie à « Traduction restreinte, traduction généralisée », *Poésie sans réponse (op. cit.)*, ainsi qu'au chapitre sur Peirce dans *Le Signe et le poème (op. cit.)*.

du discours. La remise en question est plus difficile pour l'histoire, étant directement politique. Elle porte stratégiquement sur une repensée du marxisme : « Avec autant d'humilité que de raison, Trotski écrivait, peu avant son assassinat, que si ne surgissait pas, après la Seconde Guerre mondiale, une révolution dans les pays développés, il conviendrait alors de repenser toute la perspective historique mondiale[1]. » La logique de l'histoire, dans le marxisme, est nécessairement une logique du sens. Mais non du sens multiple, de sa dialectique indéfinie. Une logique du sens identifié à la *vérité* des *choses* et garant interne, unique, de sa qualité de *science*. Les infirmations empiriques extérieures, autant que l'impossibilité logique de cette autarcie, et sa sémantisation métaphysique de l'histoire, obligent à rejeter le blocage *sens-vérité-science*. Une logique du sens unique, du parti unique, de la dictature unique inscrivait le dogmatisme, le culte dit de la personnalité (l'histoire, procès sans sujet, étant *représentée*), le conformisme dépolitiseur dans sa vectorisation optimiste, vers une fin de l'Histoire aussi parfaite que la disparition du langage chez les mystiques. Cette logique de l'unique, qui est celle de sa théorie du sens, n'est ni historique ni dialectique.

Poser un rapport interne entre le langage et l'histoire, entre le sujet-discours et les plans historiques du discours mène bien si le poème est ce discours qui engage, le plus qu'on connaisse, le sujet, à faire l'épreuve du social. Le poème met le sujet spécifiquement en action parce que le discours met le social en action, pris dans la multiplicité des actions. Le poème est ainsi lié au social du langage, au langage « courant », d'une manière qui infirme, de Villon à Baudelaire, Apollinaire, Maïakovski, Ritsos, toutes les idéologies poétisantes qui en font des essences séparées. C'est en quoi, comme l'idée de droit était révolutionnaire chez Rousseau[2], l'idée du langage radicalement historique est révolutionnaire chez Saussure[3]. Si loin que les deux ordres semblent

1. Octavio Paz, *Le Labyrinthe de la solitude*, *op. cit.*, p. 162.
2. Elle établit, comme dit Groethuysen, « ce qui doit être » (Bernard Groethuysen, *Jean-Jacques Rousseau*, Gallimard, coll. « Les Essais », 1949, p. 208).
3. Toute lecture est stratégique. Je considère comme épistémologiquement révolue la lecture structuraliste qui, s'identifiant Saussure, et procédant

l'un de l'autre, au premier abord, cette même radicalité qui lie le poème aux autres discours lie le politique au langage, non dans les énoncés seulement (la teneur des discours) où ce rapport est explicite, mais dans le fonctionnement du langage. Au sacré dans le langage et au langage dans le sacré correspondent l'exclusion du poème (du sujet), le mensonge du langage, le pouvoir du gouverneur.

Thème révélateur, le rôle que joue dans cet ensemble l'idée de la *nature* (nature visée, désirée par le langage), et le motif antithétique de la *ville.* La nature est le lieu du sacré, l'objet de la resacralisation contemporaine. Ses paradigmes sont l'*archaïque,* qui seul est censé connaître la *fête,* le *paysan* à la campagne, l'être en *contact* avec la nature. Ainsi, après Heidegger, Mircea Eliade et René Girard, et sous le déguisement d'une réclame révolutionnaire, réapparaît cette vieille mythologie, sous l'affabulation d'une sociolinguistique, dans un livre récent que je ne prends que comme symptôme d'une *vulgate*: le citadin, « séparé de toute communauté », de l'intériorité d'une communauté – de « *petite* dimension », – « où chacun se connaît », ne peut plus participer du discours « communautaire » où prédominent les « éléments affectifs[1] ». Pour le sacré, la ville (moderne, *déshu-*

---

comme la philosophie, c'est-à-dire imposant sa lecture comme la vérité enseignée dans les écoles, représente Saussure dans les couples notionnels *langue/parole, synchronie/diachronie, paradigme/syntagme,* simplifications d'une lecture du *Cours* sur l'édition posthume, qui faisaient passer le *système* dans la *structure,* jusqu'aux caricatures qu'on en trouve chez Chomsky, ou au filtrage par la terminologie de Hjelmslev. La connaissance des cahiers d'anagrammes, et surtout l'édition critique d'Engler et le livre de Godel imposent une lecture philologique de Saussure. Celle-ci permet de situer l'enjeu, pas seulement pour une lecture historiciste de la « pensée » de Saussure parmi ses contemporains ou prédécesseurs. Elle permet un trajet multiple de Saussure à Humboldt, et à nous, ce que même la lecture déformée de Chomsky met à découvert: le rapport intime entre l'épistémologique et le politique. C'est pourquoi, en fonction de la recherche menée ici, ce qu'il y a de neuf, de naissant chez Saussure me semble, sans négliger les autres termes, le rapport en construction du système, de la valeur, et du « radicalement arbitraire ».

1. Henri Gobard, *L'Aliénation linguistique,* préf. de Gilles Deleuze, Flammarion, 1976, p. 28-29. Et encore, p. 28: « Le citadin scolarisé et séparé qui vit de plus en plus seul, physiquement et socialement seul, ne peut plus accepter la parole dans son signifiant, il transforme le langage en code, la communion en communication et ne supporte plus le mélange intime des états d'âme et

manisée), le quotidien, le langage utilitaire avili sont un seul et même ensemble, qui est le mal. S'y opposent la nature, l'archaïque, la fête, les seuls lieux de valeurs encore humaines, où permet d'accéder la poésie. À cette persistance, et recrudescence, du discours théologique de la nostalgie, porté-porteur de la vogue écologique-subversive (le gauchiste se fait berger, ou tisse la laine, ses goûts le portent vers Lascaux et l'Extrême-Orient) s'opposent, dans une tenue qui confirme la structure commune du poétique et du politique, la ville comme lieu du peuple et de la Révolution, chez Hugo, la ville chez Baudelaire, le rapport de Baudelaire au langage ordinaire, et au « poncif ». Sans parler de la ville des futuristes, ou du merveilleux dans *Le Paysan de Paris*. Ce n'est que pour mémoire que je rappellerai, de plus, d'un seul exemple, contre les fantasmes irrationalistes hors de toute prise sur le réel, que le réel soit ethnologique-lointain ou proche, que « dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien, le passage de la culture à la civilisation est marqué par un phénomène nouveau : la ville. Centre cérémoniel et rituel, siège du gouvernement et du marché, la ville est aussi le creuset où bouillonnent les idées[1] ». *Culture* étant pris ici au sens strictement ethnographique. La ville est « le pas décisif, de la culture à la civilisation » (p. 135). Inversement, l'écroulement d'une civilisation, son retour à la « culture » de survie, se réalise dans la destruction de la ville. Chez l'Indien actuel du Mexique, « ce qui a survécu, c'est ce qui se situait au niveau du sol, du champ de maïs, du petit village, de la vie rurale ; ce qui a disparu, c'est tout ce qui était lié à la ville, aux cités-États, aux temples, à l'aristocratie militaire et religieuse, aux spéculations théologiques » (p. 205). Étrange socio-

---

de l'information. Le monde qu'il habite n'est plus ce monde identifiable de la communauté, mais un monde sans identité propre, un monde anonyme, interchangeable, un monde cosmopolite et abstrait où chaque fois qu'on se parle c'est pour se dire quelque chose et cacher ainsi qu'on n'avait à se dire rien. » Rare concentré de clichés (linguistiquement ineptes) qui, pour une théorie historique du langage, sont les plus épistémologiquement (et politiquement) réactionnaires, mystifiés-mystificateurs. Où se fourvoie le désir, qui, dans sa hâte à s'accomplir, a omis quelques vérifications qui auraient prévenu le fiasco.

1. Jacques Soustelle, *Les Quatre Soleils*, *op. cit.*, p. 115.

logie qui réserve à l'Indien la communion de Gobard. Sartre ne faisait pas mieux avec le langage des poètes. Dans le langage-histoire, la ville, le quotidien, le langage véhiculaire ne peuvent plus être dédialectisés, déréalisés – ce qu'empiriquement ils ne sont pas. S'ils sont langage, ils sont historiques, *vivant* d'une complexité qui échappe aux esprits binaires.

Une même stratégie travaille, dans l'histoire, le langage comme théorie générale du sens, la place et le fonctionnement du langage ordinaire, et son rapport au quotidien, au banal, à l'homme « moyen » qui sont inclus dans le social. On voit que la condamnation du langage utilitaire – le mépris partagé de Heidegger à Sartre –, impliquant une valorisation-exclusion du discours philosophique-poétique, passe par une opposition radicale du philosophe, du poète à l'homme « normal ». Ici, la recherche anthropologique de Groethuysen, sur Platon et Aristote, est révélatrice: « Pour Platon, l'homme normal semble toujours être un objet d'étonnement. De même que l'homme normal est incapable de comprendre le philosophe (voyez le *Théétète*), le philosophe ne saurait vraiment comprendre l'homme normal! L'homme normal est, à vrai dire, un philosophe déchu, un malade vis-à-vis d'un homme sain. Le philosophe-législateur consent à faire une place à cet homme, en lui rendant "justice" et le rangeant dans l'ordre social, mais toujours en le considérant comme une créature de moindre valeur, et, qui plus est, d'une médiocrité fondamentale et constitutionnelle. Le législateur trouve à employer cet homme, mais précisément de façon à l'installer dans sa médiocrité en lui attribuant des fonctions qui correspondent à cet état et qui le classent socialement[1]. » Le système du social, donc du langage – du rapport entre le philosophe, le poète, l'homme ordinaire – le langage ordinaire –, change, chez Aristote: « Pour Aristote, il n'y a que des différences de degrés. Ce qui fait l'essence de l'homme demeure [...] Aristote s'efforce d'attacher une importance égale aux fonctions particulières faisant partie de l'ensemble de la vie humaine,

1. Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique, op. cit.*, p. 57. Abrégé plus loin en *A*.

d'amener les différentes lois de la vie à une collaboration harmonieuse. (Voir *Pol.*, VII, 13.) Il cherche un juste équilibre non d'abord dans un Tout social placé au-dessus de l'individu, mais dans l'individu même. Il est juste envers l'homme. L'homme normal perd la signification négative qu'il avait toujours conservée au fond chez Platon, et qu'il ne pouvait que conserver tant que prévalait l'attitude originelle du philosophe vis-à-vis de son âme. L'homme devient quelque chose de positif » (*A.*, p. 58). C'est pourquoi il y a, chez Aristote, une rhétorique, une poétique – séparées –, des traités, des formes dans la taxinomie des formes. La théopolitique de Platon ronge le langage par la *mimesis*, ronge le langage ordinaire par le divin dans la poésie. L'anthropolitique d'Aristote structure un système de signes, un système de formes, de genres. Ni le langage ni la littérature, et leur rapport interne, ne sont plus les mêmes. Bien que le langage soit tout autant mené par une transcendance, une théologique chez Platon pour une métaphysique chez Aristote, celle-ci opère déjà, relativement, une historicisation. Ce double schéma, on ne le sait que trop, continue de régir notre pensée du langage. Il censure le signifiant dans le signifié, le sujet dans le social, le discours dans la langue. Comme remarque Groethuysen, dans l'anthropologie d'Aristote, « l'homme parle toujours de lui en quelque sorte à la troisième personne » (*A.*, p. 60). Il suffit qu'une des pratiques du discours soit représentée de manière ahistorique pour ruiner toute historicité de la théorie du langage dans son ensemble. Il suffit d'avilir le langage ordinaire, pour prendre la poésie comme un écart, et ne plus y voir que des figures de rhétorique. Le mépris du langage ordinaire qui croit sauver le reste ne comprend pas qu'il condamne par là tout le langage.

Le sacré étant ici l'antagoniste multiple de l'histoire, je ne l'enferme dans aucune religion. Je le prends comme l'irréductible opposition au radicalement historique dans le langage, et dans le social. La place du langage ordinaire ne peut pas ne pas révéler comment se répartissent les joueurs : l'élitisme des adorateurs du poème (jusque dans ses variantes, la fascination nietzschéenne, la psychanalyse appliquée, l'idéologie du désir, – petits-bourgeois chrétiens déchirant leur catéchisme devant la

révélation primitive) et, de l'autre côté, une pratique de l'histoire dans le discours, l'empirique, la joie de l'ici-maintenant. Entre le rire des dieux et le rire des servantes, je ris avec mon monde.

Le cosmique dans le langage est une pensée de l'unité. Sa théorie du sens, ses techniques de déchiffrement se fondent sur une réversibilité connue du langage et du cosmos. Au moment où se développe une fondation cosmique de la conscience, dans l'anthropologie de la Renaissance, se développe la Cabale chrétienne, l'analogisme du microcosme, du macrocosme. Cette pensée du langage est une pensée de l'élément. Groethuysen cite ce mot de Luther, à propos du rapport personnel entre Dieu et le chrétien : « *Mache die drei Buchstaben* "*Uns*" *so gross, als Himmel und Erden* – Fais que les quatre lettres "Nous" soient aussi grandes que le ciel et la terre » (*A.*, p. 232). Ce rapport réalise le sens de l'histoire en *sens de la vie* : l'individu et le genre sont des paradigmes l'un de l'autre. Le je est un il. À propos de Ficin et de Pic de la Mirandole, Groethuysen montre que « l'idée de valeur est transférée, du but à atteindre, sur l'effort fait pour l'atteindre. La vie humaine acquiert par là un nouveau sens » (*A.*, p. 151). Ce sens, qui cherche l'unité, est manœuvré par un allégorisme permanent qui le dédouble : « L'âme aimante éprouve en elle l'unité des mondes que la connaissance sépare » (*A.*, p. 156). *Ce sens est un sort.* Même si le sort, extérieur à l'homme quand il est régi par le cosmique, s'humanise, – avec Érasme, « Le vrai sort de l'homme, c'est la vie elle-même » (*A.*, p. 258). Ce qui est une certaine historicisation, l'entrée du multiple, que Groethuysen nomme un « positivisme de la vie » (*A.*, p. 260). Mais cet humanisme reste générique : « L'humanisme mène bien à la maxime : "Je suis un homme", mais non à constater : "Je suis Moi" » *(ibid.)*. L'extériorité du sens, dans l'anthropologie du XVI[e] siècle, a pour corollaire que la vie humaine, en elle-même et pour elle-même, n'a pas de sens : « Si l'on envisage les choses sous l'angle de la logique immanente au cours d'une vie, l'existence telle que la mène l'homme apparaît, par rapport à lui-même, comme quelque chose d'absurde, d'aléatoire. En admettant même que

l'homme arrive à s'expliquer sa vie par l'influence des puissances d'un autre monde, elle lui restera incompréhensible » (*A.*, p. 171). Le sort individuel est mené par le hasard. Le sens n'est donc que le cheminement de la transcendance, ce qu'on saisit du *destin* : « Le sort de l'homme dépend de l'univers. L'homme est, de par le destin, entraîné dans la course du monde » *(ibid.)*. L'inclusion dans l'ensemble cosmique donne un sens.

Que faire de la Cabale, si on essaie de tenir le langage comme histoire ? Que faire de l'intrasignifiance ? L'intrasignifiance est universelle. On la trouve dans toutes les langues-cultures. La cosmogonie maya associe le *serpent à sonnettes* au nombre *quatre,* tous deux se disant d'un seul signifiant homonyme *can.* On ne peut plus se satisfaire du mythe hégélien-comtiste des âges de l'humanité, de la rationalité, ni de l'anthropologie positiviste binaire, celle de l'ère colonialiste. Pour Toynbee, la Cabale est un fossile. On ne peut plus non plus se contenter d'un conventionnalisme qui vous mette en paix avec la science, pour savourer en touriste amusé-nostalgique les délices des anagrammes, les rêves du langage. Dans l'analogisme, un monde travaille l'autre et est travaillé par lui. Selon les moments culturels, parfois, dans une langue, il y a une fusion de ces mondes. C'est la Cabale juive. Elle ne se transporte pas hors de l'hébreu. Elle porte, à partir de sa théorie du sens, sa propre théorie de l'histoire. Ici, c'est l'histoire même, et la langue, qui sont devenues le macrocosme, intégrant le sacré du monde dans la sainteté, faisant de l'intrasignifiance l'univers. Un monde-éternité. Inséparables de la tenue transhistorique d'une culture. Livre-peuple, livre-État, autant que « peuple du livre ». Paradoxalement, la Cabale est une part de l'historicité du langage, prise dans sa langue-culture, dans sa théopolitique. Mais elle reste une intrasignifiance, d'où certains intérêts récents pour la Cabale, mais qui, la déshistoricisant, se moquent bien du juif qui est dedans, et n'y cherchent qu'une puissance allégorique, un procédé. L'intrasignifiance domine, des anagrammes de Saussure aux procédés de Raymond Roussel, au transmental futuriste, aux jeux surréalistes. Le ludique de la combinatoire s'est conjugué aux exercices d'après Joyce et à l'imitation

psychanalytique. Son rôle, même réduit au dérisoire, est resté de refuge contre l'histoire. La taxinomie lui est un allié récent. L'époque est glossolalique. Démocratisation de la Cabale – à la portée de tous les inconscients.

L'histoire change le sens. Groethuysen montre, en analysant Machiavel, que la vie individuelle devient historique, qu'il y a, malgré la Fortune, « une série d'événements qui ont un sens dans l'histoire » (*A.*, p. 173). Cette conscience historique est liée à la notion de « moment historique donné », de « situation définie », qui sont des éléments de l'action et du sens. Groethuysen expose comment, chez Machiavel, l'homme d'État devient le sujet du sens, ceux sur qui porte une action étant des objets : « L'homme devient pour l'homme un objet » (*A.*, p. 181). La politique devient la « grammaire » de ce « sens ». Sens sémiotique autant que linguistique. Un « ensemble d'idées sur la vie » (*A.*, p. 141), un « ensemble de significations » deviendront, au sens sémiotique et non linguistique, mais le présupposant, « le langage par lequel s'exprime la vie même » (*A.*, p. 142).

L'interimplication constante du langage et du politique, dans la structuration du discours théorique, peut s'illustrer par le rapport entre le contrat social et le conventionnalisme linguistique, l'idée sociologique du consensus, – j'y reviens plus loin. Elle rencontre également, dans la grammaire générative, de quoi confirmer la présupposition-hypothèse initiale : le rapport interne entre l'anarchisme libertaire et la théorie générative, ce jeu corrélé d'un formalisme scientiste et d'une démagogie romantique, – qui justifie doublement son succès idéologique[1]. D'où la question : quelle théorie de la paradigmatique, de la syntagmatique, quelle théorie du discours, peuvent être celles d'une théorie du sujet, de l'histoire, de l'État ? Qui construisent, au lieu d'omettre, les rapports entre la créativité linguistique et la créativité artistique. Qui ne présupposent pas sans preuve (et qu'est-ce qu'une preuve, ici ?), hâtivement, que de tels rapports soient l'effet d'une relation de causalité avec la division du travail.

1. Analysé dans *Poésie sans réponse, op. cit.*

L'histoire universelle, « idéal qui tente de tout temps la pensée théologique[1] », est homologue à la langue universelle, à la grammaire universelle. Comme l'Église écrivait l'histoire selon le plan de la Providence, et faisait le sens de l'« Ancien » « Testament », par le « Nouveau », l'église générativiste fait de la grammaire universelle la loi interne de la liberté, sur un rapport abstrait, ahistorique, entre le sujet et l'État. Liberté idéale d'un « locuteur-auditeur idéal ». Le gouvernement joue le rôle du conventionnalisme, pour tenir la nature. Morale et politique, anarchisme et État, comme le vol et la propriété, sont des systèmes de présupposition et d'exclusion non dialectiques.

Il s'agit de comprendre le langage en restant dans l'histoire, de chercher la logique interne de leur rapport. D'où la critique à faire des attributions qui portent, par exemple, sur les termes (en histoire, les individus) au lieu de porter sur chaque système. Et, séparant la langue et la culture, le langage et le politique, elles produisent les notions persistantes de langues belles, de langues poétiques, plus que d'autres, – l'allemand, plus poétique que le français, parce qu'il est plus motivé, et que le français est plus arbitraire ; de langues remarquablement philosophiques : le grec, mais l'allemand aussi ; sans parler de l'anglais, plus propre que l'arabe (en Afrique du Nord arabisation arrêtée) à transporter du technique ; ou de langues primitives... Le stock suranné des idées reçues, qu'on ne rencontre pas seulement dans l'*opinion*.

Dans cette relation si peu systématisée entre le langage et l'histoire à travers les discours, Walter Benjamin avait noté la refonte des genres, des écritures. Quelle est la rationalité des questions, pour ne rien dire de celle des réponses ? Questions sur la tragédie grecque, sur la prophétie biblique, sur le roman contemporain, la littérature de témoignage. La syntaxe éclatée des expressionnistes et des futuristes marque encore l'écriture poétique française moderne. Elle pose exemplairement un problème de rapport non seulement entre l'invention et l'épigonalisme, mais entre une pratique et ses implicites théoriques, ses conséquences qui débordent le directement politique. Elle

1. Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 37.

présupposait la confusion du signe et du référent : toucher au langage, aux mots et à leur ordre, c'était toucher aux choses. Gottfried Benn parlait d'« un langage qui vole en éclats pour faire voler en éclats le monde[1] ». L'historicité de cette poétique était d'être une crise du sens pour une crise de société. Violence verbale et appel à la violence mêlés, elle prenait le cataclysme pour lui-même. Instable, destructrice jusqu'à l'autodestruction, par l'antiart. D'où un aspect qui apparaît dans son accueil esthétique de la guerre en 1914. Cet aspect, introduit par le cosmique, destructeur du sujet dans le langage, a pu mener à une politisation directe de cette idéologie, chez Marinetti. Mais l'écoute du séisme était fondamentalement une pulsion de renouvellement historique. L'appel à abattre Pouchkine, chez Maïakovski, ou le manifeste de l'*Antitradition futuriste* d'Apollinaire se situent sur un autre plan théorique : ils n'impliquent pas la métaphysique confuse qui pense libérer le monde en libérant les mots. Il s'agit de dire la nouveauté du monde, d'oublier l'ancien. D'être « le Christophe Colomb à qui l'on devra l'oubli d'un continent ». En ce sens, Tzara peut écrire : « La poésie est plongée jusqu'au cou dans l'histoire » (livre cité, p. 5). La révolte dans le langage n'a pas mené les expressionnistes allemands, ni les dadaïstes français ni tous les futuristes russes, au politique direct. L'expressionnisme montre le mieux la religiosité, le sacré, au travail dans cette aventure, sa continuité avec le symbolisme. Cet éclatement du langage a créé plusieurs des mythes poétiques qui ont régi la modernité. Certains ont fait leur temps : l'accueil messianique de la révolution russe, les bas-fonds, les saltimbanques. D'autres continuent : à travers Artaud, celui de la folie, celui de la révolution politique par la révolution poétique, celui de la fin du temps : le dernier livre, le dernier philosophe, le dernier homme... Le sacré et l'apocalyptisme vont ensemble.

Dans le règne des mythes, l'histoire est peut-être elle aussi un mythe. Plutôt, je crois, une utopie. Contre la mode apocalyptique et son odeur de mort, dans le présent passé où les morts dominent, une poétique du vivre, une théorie et une pratique

1. Cité par Lionel Richard, *Expressionnistes allemands*, Maspéro, 1974, p. 12.

historiques du langage, sont une utopie, – un poncif futur. La prise empirique et l'actualisation de ce travail sont le cheminement vers une utopie. L'utopie ne trahit pas le présent, elle le travaille. Il faut qu'elle soit produite pour s'irréaliser. Sa banalité est subtile. Elle se fait, comme l'histoire et le langage. Y a sa place la reconnaissance des paradigmes idéologiques qui régissent les discours contemporains. La polémique n'en est qu'un effet secondaire. Son historicité est son travail.

3. Pour une poétique de l'historicité

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet[1].

Walter Benjamin, « Über den Begriff der Geschichte », *Gesammmelte Schriften,* Band I, 2, Werkausgabe, Suhrkamp, 1980, p. 701.

La question initiale de ce livre est double : y a-t-il une relation nécessaire, réciproque entre la théorie du langage et la théorie de l'histoire ? Et quelle théorie de l'histoire pour une théorie radicalement historique du langage ? Victor Klemperer, dans *LTI,* avait montré le rapport fort qu'il y a entre langage et histoire.

Ce qui est en question, c'est l'intelligibilité des rapports à penser entre l'histoire et le sens. Les notions du Sens. C'est ce lien que je travaillais à penser dès le début de *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage.*

Je définis la critique comme le travail de reconnaissance des stratégies, des enjeux, des historicités. Rien à voir, je ne cesse de le dire, avec la polémique. La critique est *philologue,* au sens de Socrate : discutailleuse. La polémique fait silence sur l'adversaire, pour avoir raison. Il s'ensuit l'équivalence pensée égale critique égale liberté. En appelant pensée ce qui renouvelle la pensée. Contre le maintien de l'ordre. D'où il y a à reconnaître que chaque savoir produit son ignorance, ne sait pas qu'il la produit, et empêche donc de la reconnaître.

1. « L'histoire est l'objet d'une construction dont ce n'est pas le temps homogène et vide qui construit le lieu, mais celui qui est rempli du temps de maintenant. »

Un exemple ? La ponctuation logico-grammaticale du XIXe siècle plaquée sur les textes des XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles, et qui déshistoricise, dépoétise, alors que l'article *ponctuation* de l'*Encyclopédie* disait expressément que la ponctuation notait le souffle. Il suffit de comparer l'originale de *De l'esprit des lois,* de Montesquieu, en 1749, avec l'édition savante des Belles-Lettres. Ça n'a rien à voir.

C'est pourquoi penser doit faire mal, à qui pense, d'abord, hors de et contre, et à l'académisme. D'où une réaction en chaîne. Une critique de ce qu'on appelle le sens. Et des rapports entre histoire et sens. Car on n'a du langage que des représentations. Et c'est toujours les autorités, les experts qui se trompent. Avec le langage, c'est le signe qui règne, avec son discontinu en série. Du binaire. Il y a à penser le continu d'une sémantique sérielle, corps-langage, et langage-poème-éthique-politique.

Cela, je n'arrête pas de le dire. Et c'est pourquoi je pose qu'il y a deux historicités : une qui n'est que l'inscription dans les conditions de production du sens, l'autre qui tout en étant située ne cesse d'en sortir et de rester active au présent. C'est l'opposition que fait Humboldt entre *energeia* (activité) et *ergon* (produit) – produit de l'époque. Toute la question de l'intelligibilité du présent. Pour ne pas être les imbéciles du présent. Qui se recrutent toujours parmi l'élite. Mon exemple préféré, Max Nordau, qui écrivait dans *Dégénérescence,* en 1893 : « Mallarmé est un débile mental ; et d'ailleurs Zola est de mon avis ». Et Max Nordau était tout sauf stupide.

Ainsi il y a, je ne m'y attarderai pas ici, une historicité du traduisible. Quand de savants latinistes traduisent *vis verbi, vis verborum* chez Cicéron (« la force du mot, la force des mots ») par « le sens du mot, le sens des mots ». Allez, tout est à retraduire. C'est pourquoi j'appelle les traductions courantes des effaçantes.

Si on regarde la Bible, à côté du théologico-politique il y a du théologico-philologique et du théologico-poétique. Emmêlés. Juste un exemple : la fameuse traduction « Dieu des armées » là où je traduis, en m'appuyant sur le meilleur savoir philologique, « Dieu des multitudes d'étoiles ». On sait ce que cela a déter-

miné, idéologiquement. Et, dans les psaumes, nulle part ailleurs que dans ma traduction, vous ne pouvez lire que les humains sont « les fils de la mort » (Psaumes, 79,11 ; 112,21), ailleurs ce sont les « condamnés à mort ».

Si l'historicité implique qu'un texte est un système de discours, ce qu'un corps fait au langage, c'est une activité qui est une éthique en acte de langage, ce qui suppose qu'on ne peut penser l'histoire sans penser le langage, sans avoir le sens du langage, qui est autre chose que le sens des mots, cette unité du signe.

Le sens du langage, c'est penser une théorie d'ensemble.

Langage, histoire, une même théorie a des limites à la fois visibles et invisibles. Je crois que les vrais livres sont ceux dont les limites invisibles sont plus fortes que celles qu'on voit. L'intelligibilité, en histoire et dans la pensée du langage, je pose qu'elle est une interaction, de l'ordre de l'inséparable.

En quoi penser est de l'ordre de l'utopie : à la fois ce à quoi les idées reçues ne font pas de place et qui a une force interne pour imposer de penser. C'est pourquoi le rythme, comme organisation du mouvement de la parole dans le langage, est la poétique de l'historicité. Au lieu que la poétique du cosmique est la métrique.

L'éthique, enjeu du sujet. Inséparable du corps-langage, du poème et du politique. Quand elle est seule, selon l'hétérogénéité des catégories de la raison qui règne dans nos disciplines universitaires, l'éthique – c'est le comique invisible de la pensée – retourne sans le savoir à son origine : *to êthos,* « l'étable des porcs » dans l'*Odysséee* et chez Hérodote. Il est vrai qu'il y avait deux mots, *êthos* et *éthos,* « la coutume, l'usage ».

Par le rapport entre la poétique et l'éthique, c'est toute la philosophie traditionnelle qui est en question. C'est pourquoi il faut déplatoniser la notion de rythme dont tous les dictionnaires prétendent donner la définition, tout en ne parlant que de métrique.

Mais avec l'art du langage on a affaire à ce que Mallarmé appelait un « nœud rythmique » – « Toute âme est un nœud rythmique ». Où il faut entendre aussi ce qu'Apollinaire appelait des « prosodies personnelles ».

Merleau-Ponty sentait ces choses : « Et l'on retrouverait sans doute le concept d'histoire dans son vrai sens si l'on s'habituait à le former, comme nous le proposons, sur l'exemple des arts ou du langage : car l'intimité de toute expression à toute expression, leur appartenance commune à un seul ordre que le premier acte d'expression a institué, réalisent par le fait la jonction de l'individuel et de l'universel, et l'expression, le langage par exemple, est bien ce que nous avons de plus individuel, en même temps que, s'adressant aux autres, il le fait valoir comme universel[1]. » Approche intuitionnée plus qu'élaborée.

Et Merleau-Ponty disait déjà, dans *Signes* : « On demande : *où* l'histoire se fait-elle ? Qui la fait ? Quel est ce mouvement qui trace et laisse derrière lui les figures du sillage ? Il est du même ordre que le mouvement de la Parole et de la Pensée, et enfin que l'éclatement du monde sensible entre nous : partout il y a sens, [...] Nous sommes dans le champ de l'histoire comme dans le champ du langage ou de l'être[2]. »

Mais d'où parlez-vous ? Vous vous souvenez que jadis on posait cette question.

L'histoire n'est pas construite comme le langage. Il n'est pas question de faire de l'analogie, des analogies. Il est question d'implication réciproque. L'histoire suppose le langage, et le langage est l'activité des sujets, qui se fait dans l'histoire. L'utopie de l'éthique et du politique est la poétique. Ce n'est bizarre, sinon à dormir debout, que pour le signe, ses bénéficiaires et ses complices.

Je parle à partir du rapport entre ma vie et mes poèmes, c'est une pratique, et c'est de là que je réfléchis sur le langage, sur le poème, sur l'éthique, sur le politique. Le signe est la trahison des clercs. Ceux qu'Alain appelait les « philosophes d'institut ».

C'est pourquoi rien n'est plus comique que la pensée, et le comique se partage.

1. Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde,* Gallimard, 1969, p. 120.
2. Maurice Merleau-Ponty, *Signes,* Gallimard, 1960, p. 28.

4. Rythme, théorie du langage, poétique de la société

Il y a quelque imprudence à parler d'une poétique de la société. Parce que la question est immense, c'est-à-dire qu'on la mesure mal. Parce qu'on ne peut donc que l'approcher de loin. Parce que c'est encore une utopie. Le blanc de nos cartes conceptuelles. Et il y a trop à dire pour en dire assez. On peut seulement espérer ne pas faire preuve d'outrecuidance et de légèreté.

Le paradoxe, avec l'incongruité apparente du rapprochement des termes de poétique et de société, est la nécessité impérieuse de leur rapprochement, la nécessité d'une poétique de la société. J'entends par là l'étude de la relation entre le sujet et le social telle qu'elle ne soit plus fondée sur la théorie dualiste du signe, mais sur une anthropologie historique du langage, une théorie de l'historicité des discours, qui ne coupe pas plus entre la littérature et le langage qu'entre le langage et la vie. La littérature est ici un réactif majeur pour les théories du langage, étant fondée dans le discours, le rythme, le langage-sujet.

Dans l'état actuel des relations théoriques entre la théorie ou les sciences du langage et les autres sciences sociales, seule la poétique, autant que je sache, peut aborder une question politique que la philosophie politique ne semble ni poser ni pouvoir poser, tant elle est installée dans le signe.

Cette question prend, pour moi, son départ, dans le conflit entre le signe et le poème. J'ai cherché ce que certaines philosophies, certaines linguistiques, et des psychanalystes, font de la poésie, et comment le sujet est en jeu dans les rapports du langage avec le sacré. Travaillant à la recherche des modes de relation entre langage, littérature, histoire, et les théories – théorie du langage, théorie de la littérature, théorie de l'histoire.

La critique du rythme, elle-même inchoative, et poème théorique, vise à montrer, à travers la technicité qui s'impose, que

tout le politique du langage passe à travers ces technicités, justement. Il n'y a pas d'un côté un plan technique, homologue au signifiant, et de l'autre un plan social et politique, homologue au signifié du signe.

Le modèle du signe n'est pas un modèle scientifique. L'ambiguïté du rapport entre le culturel et le linguistique fait que, modèle linguistique, il est donné-reçu pour la nature même du langage, dont la description, transparente, ne serait que le calque, ce qui fait précisément sa caractéristique de modèle culturel. Mais ce modèle est aussi, et peut-être surtout, un paradigme anthropologique : le corps et l'âme, le mort et le vivant, qui se superpose au schéma du signifiant et du signifié, comme le montre le jeu de mots grec *soma-sêma,* entre le corps, le signe et le tombeau. Ce schéma binaire est le patron d'une binarisation en chaîne : la lettre et l'esprit, l'écrit mort et la voix vivante, le générique abstrait des mots et le particulier concret des choses et des êtres, l'opposition du langage à la vie. À ce modèle linguistique et anthropologique, Hegel a ajouté un schéma théologique. Modèle rationaliste du rationnel et de l'irrationnel comme de la prose et de la poésie, c'est le modèle pragmatique de l'instrumentalisme, qui exclut la littérature, et surtout la poésie, du langage ordinaire. C'est ce modèle qui fait le primat de la notion de langue, primat politique (unité de la langue, ou langue dominée/langue dominante). Ainsi la force du signe est considérable. Mais elle n'a rien d'une vérité scientifique. Elle est avant tout pragmatique et politique. Si son extension peut être réputée universelle, sa compréhension a des points forts et des points faibles. Suffisante pour le langage ordinaire, ou prétendu tel, elle s'avère poétiquement nulle. De là on peut montrer que le signe est débordé par l'empirique. Par le corps. Par le rythme du vivant.

D'où la déstabilisation du signe par le rythme comme historicité des sujets dans leur discours. D'où l'effet théorique du rythme sur le langage. Et le changement d'assiette du rythme, passant de la théorie traditionnelle à la théorie critique. Le rythme traditionnel était une forme du signifiant, qui ne modifiait guère le sens, sinon dans la catégorie restreinte de l'expres-

sivité, et l'alternance du fort et du faible, de la symétrie et de la dissymétrie, l'inscrivait dans l'ordre ahistorique du cosmique. Il y rejoignait le signe, qui ne cesse de se retourner vers le paradis perdu de l'union entre les mots et les choses. Mais pour la critique du rythme, le rythme est un élément de l'historicité radicale du langage, dans l'historicité des discours.

De ce point de vue, où l'historicité des sociétés se continue dans celle du langage, la notion classique du rythme est un fantasme collectif, de même que la théorie classique du signe, et toutes deux liées l'une à l'autre dans le conformisme instrumentaliste qui en fait la théorie qu'il faut à la pragmatique du pouvoir.

Le sujet ne peut se réveiller de ce rêve de la raison – et ce réveil est déjà le commencement de ce qui le constitue en sujet – que s'il fonde l'analyse du fonctionnement du langage dans cet effet majeur du rythme. Mais ce rêve ne sort pas d'un sommeil de la raison. Ce n'est pas le sommeil de la raison qui produit des monstres. C'est la raison elle-même. En quoi, à travers la théorie du langage, il ne s'agit pas de ce dont traitent les sciences du langage, mais de la rationalité autant que de la socialité. Et seule, dans l'aventure des discours, l'analyse de cette organisation de la subjectivité, qui historicise les modes de signifier, peut, par cette prise sur l'empirique, nous assurer de ne pas remplacer un fantasme collectif par un fantasme égocentrique[1]. Il y a plus d'adéquation au fonctionnement empirique du langage dans la critique du rythme que dans le dualisme du signe. Ne serait-ce que par la notion d'oralité comme primat du prosodique et du rythmique, qui remplace la dualité-totalité de l'écrit opposé à l'oral, par la distinction triple de l'écrit, du parlé et de l'oral.

Le rythme, travaillant et traversant le sujet et le social, impose une démarche traversière. Stratégie de l'historicité dans le sens, et stratégie du sens dans l'historicité, il impose, mais non à la mode structurale, la littérature aux sciences du langage

1. Je prends les termes de fantasme collectif et de fantasme égocentrique à Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Pandora, 1981 (éd. allemande, 1970), p. 24.

et la théorie du langage à la littérature, comme la nécessité d'une théorie du discours à l'histoire, et d'une théorie du rythme à la psychanalyse, d'une sociologie à la poétique et d'une poétique à la sociologie. D'où, sans doute, le rythme apparaît à la fois, selon les points de vue, tantôt trop technique et tantôt trop général, philosophique pour les non-philosophes et à côté du sérieux universitaire, serré dans ses disciplines. C'est pourquoi ici j'ai quelque plaisir à citer Karl Popper, disant qu'« une chose en soi telle qu'une discipline scientifique n'existe tout simplement pas » et « Ce qu'on appelle discipline scientifique n'est rien d'autre qu'un conglomérat de problèmes et d'essais de solution, qui a été délimité et construit artificiellement[1] ». Par là, entre autres, la critique du rythme n'est pas la critique seulement des théories du rythme, mais une critique des sciences humaines par le rythme.

Car le rythme et l'historicité sont deux aspects d'une même stratégie pour un même enjeu : l'historicité du langage, des discours, des sujets. C'est le problème d'abord d'une épistémologie spécifique au statut empirique du sens qui englobe le langage, l'histoire, le social –, contre le placage d'une épistémologie des sciences exactes ou des sciences de la nature sur les sciences dites humaines. L'effet pervers de ce placage scientiste, derrière son allure scientifique, est de produire une idéologisation. Ainsi le rapprochement entre linguistique et biologie, sans parler du formalisme abstrait qui a coupé la théorie du concret des langues et des discours, a produit une déshistoricisation du langage, et de la linguistique – une régression du terrain de l'historicité où les avait placés Saussure (et qui est distinct du statut de sciences historiques, au sens du XIXe siècle) vers le terrain des sciences naturelles, vers la psychologie animale, et l'éthologie. Cet état caractérise un certain aspect de la linguistique américaine, chez Chomsky. Mais aussi une argumentation de l'antiarbitraire dans quelques-uns des derniers écrits de Jakobson. Et une part des thèses et du succès de René Girard : Michel Serres accueillait

1. Karl Popper, dans Adorno-Popper-Dahrendorf-Habermas-Pilot, *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales,* Complexe, 1979, p. 79.

Des choses cachées depuis la fondation du monde en écrivant : « Des rats, des rats, nous sommes des rats. » Le glissement même du scientisme vers l'idéologie montre le lien entre l'épistémologie, surtout pour les sciences humaines, et le politique. Mais il y a aussi un lien entre l'épistémologie et l'éthique. Ce que la déshistoricisation, particulièrement, fait apparaître. Ainsi le rapport entre la définition abstraite du sujet, chez Chomsky, et la notion abstraite de démocratie, illustrée par sa défense de Faurisson. Ou la critique de l'antisémite par le démocrate abstrait, chez Sartre. La déshistoricisation est une dé-moralisation. Une perte des rapports entre l'éthique, le politique et le poétique, comme théorie du sujet dans le langage. Un autre exemple caractéristique de la perte de rapport entre l'éthique et le politique, dans le lien à un certain statut du langage et de la littérature, a été l'œuvre de Julien Benda. Puisqu'il poussait la déshistoricisation des valeurs jusqu'à voir dans leur historicisation la « trahison des clercs ». Mais, il est vrai, dans des circonstances et peut-être des malentendus à reprendre de plus près. C'est la transcendance des valeurs qui a cours dans l'anthropologie binaire du profane et du sacré. Elle a constamment dépouillé le profane des valeurs qu'il élaborait. Laissant les valeurs pures, comme les dogmes, et les souillures à l'histoire. Forme qu'on pourrait dire particulière de gnosticisme, et de dualisme, telle que la transcendance des valeurs est, paradoxalement, une origine de la crise des valeurs dans l'empirique.

Un exemple plus récent montre l'actualité du problème épistémologique. C'est l'introduction de Maurice Godelier au rapport officiel sur l'état des sciences humaines en France. L'organisation de la recherche, et ses moyens, y tiennent, de loin, la première place, plus que l'épistémologie. Mais c'est l'état de cette épistémologie qui est beaucoup plus grave que celui des moyens. Étrange réflexion sur les sciences humaines, aussi, qui prend comme allant de soi ce qui fait la stratégie même, et l'enjeu, des sciences humaines, et qui se trouve donc dans un état de relâchement, un « laxisme » que seul, il me semble, soulignait René Rémond dans une discussion de la revue *Le Débat* (n° 22, novembre 1982). Le vague apparaît dès le titre du

rapport, *Les Sciences de l'homme et de la société en France,* qui juxtapose l'appellation française traditionnelle de sciences de l'homme (la Maison des sciences de l'homme), ou de sciences humaines, avec l'appellation anglaise de *Social Sciences.* On ne sait s'il s'agit d'une rhétorique amplificatoire, qui dirait deux fois la même chose, ou s'il s'agit de deux domaines complémentaires. La distinction pourtant est posée : « On craint d'abord que les sciences humaines ne soient sacrifiées aux sciences sociales, et que celles-ci n'instaurent définitivement leur hégémonie sur celles-la[1]. » Mais nulle part, ni avant, ni après, la distinction n'est explicitée. Dans la plupart des emplois, les deux termes sont juxtaposés, comme dans le titre : « L'inégal développement des sciences de l'homme et de la société en France » (livre cité, p. 31). Parfois, en opposition avec les sciences de la nature, « sciences de l'homme » est employé seul (p. 22). Enfin, la distinction posée et restée vague – alors que tout le début porte justement sur l'épistémologie – est proposée à une abolition, dont on ne sait pas ce qu'elle doit abolir, et où seule la notion d'abolition est certaine : « Pour la mission, il est désormais tout à fait évident qu'il faut abolir la distinction et la frontière entre les sciences humaines et les sciences sociales, et créer au sein du CNRS un vaste secteur qui les comprenne toutes et leur donne une impulsion générale. Il faut que les sciences humaines cessent d'apparaître comme les derniers vestiges de ce qu'on appelait autrefois les "humanités". La distinction entre sciences "humaines" et sciences "sociales" n'a pas de fondement épistémologique assuré. Elle avive en permanence une coupure ancienne que les progrès récents de ces disciplines tendent à réduire. Au sein de ce vaste secteur, appelé « sciences de l'homme et de la société », la mission propose un nouveau découpage des sections » (p. 79). Impossible de savoir si l'« humain » est du côté de l'individu opposé au social, ou du côté des Lettres opposées à la Science. Et ce flou n'est pas là par hasard. Il procède d'un désir de scientificité généralisée. Ce

1. Maurice Godelier, *Les Sciences de l'homme et de la société en France, Analyse et propositions pour une politique nouvelle,* Rapport au Ministre de la Recherche et de l'Industrie, la Documentation française, 1982, p. 27.

désir s'énonce d'abord comme une *coopération* entre les sciences de l'homme et celles de la nature : « les sciences de l'homme et de la société ne peuvent se développer en dehors ou à l'encontre du mouvement des sciences exactes tournées vers la connaissance de l'univers physique, de la nature, de la vie. Toute société s'est développée et se développera au sein d'un écosystème déterminé sur lequel elle agit à partir de techniques matérielles et de connaissances intellectuelles déterminées. C'est là une première raison qui impose, en cette fin du XXe siècle et plus que jamais, l'échange permanent des connaissances et la coopération des recherches entre les sciences de l'homme et les sciences de la nature » (p. 23). Mais cette requête assez banale de complémentarité, d'« interdépendance » et d'« échange réciproque » se fait sur le fond d'une idée de la science opposée à l'idéologie, et dont le modèle est celui des sciences exactes. Précisément pour fuir l'imputation faite aux sciences de l'homme d'être « immédiatement idéologiques et politiques ». On passe donc de la coopération à une *parité,* sinon à une *identité* épistémologique. Faut-il, de la présence de l'observateur dans la réalité observée, « conclure que les sciences de l'homme et de la société ne sont pas des sciences ? Ou concéder, si elles le sont, qu'elles reposent sur une rationalité épistémologique totalement distincte de celle des sciences exactes, sur des méthodes étranges, imparfaites, et en tout cas étrangères à celles qui assurent l'efficience de la physique ou de la biologie moléculaire ? Je ne le crois pas » (p. 24). Ainsi il est clair que les sciences exactes et les sciences de la nature, elles-mêmes mal différenciées entre elles, fournissent le seul modèle de la science. S'en éloigner, c'est leur être inférieur. C'est l'état traditionnel du scientisme XIXe siècle. En contradiction complète avec la conclusion de Passeron, dans son bilan de la sociologie : « le pire serait parfois de décalquer ce qui semble le meilleur des sciences exactes » (p. 219). Toute l'argumentation et le lexique de Godelier montrent l'alliance d'il y a vingt ans, malgré leur querelle apparente, entre structuralisme et marxisme : la confusion entre structure et système, et le primat de la structure (p. 25) ; la confusion entre scientificité et formalisation logico-mathématique : la réussite est dans la traduction

des « réalités » en « langage formel ». C'est le vieux mythe du *progrès,* avec la métaphore de la marche en avant : « l'anthropologie a commencé à s'émanciper des entraves de ses origines et à libérer une potentialité théorique qui la portera plus avant encore dans le futur » (p. 33). Et le terme magique d'*articulation,* si caractéristique de l'illusion d'interdisciplinarité : « la nécessité d'articuler les unes aux autres et de développer ensemble les sciences du passé et celles du présent » (p. 38).

Derrière les bonnes intentions, rien n'est plus nuisible aux sciences humaines que ce faux statut épistémologique, doublement situé, et daté, par son structuralisme et par son marxisme (l'opposition, comme chez Althusser, entre science et idéologie). Le résultat est un conformisme. Ce que, dès 1961, Popper avait nommé un « naturalisme fourvoyé[1] ». Pour la linguistique, les répartitions entre langage ordinaire (pragmatique et sociolinguistique), conscience historique et informatisation, ne laissent à la poétique que la place du « langage ludique », le côté de la *Fête* et de l'*« Autrement ».* C'est-à-dire les clivages mêmes qui font obstacle à la critique du rythme. Je vois mal qu'on puisse en attendre le « renouvellement à long terme des modèles linguistiques[2] ». Car c'est le maintien même de la théorie traditionnelle. L'anthropologie, elle, est donnée explicitement pour une « discipline totalisante » (livre cité, p. 121, 135, 136) : là encore, l'objet justement d'une critique de l'anthropologie. Il est caractéristique que ne soit pas remise en cause la linguistique lexicaliste des anthropologues « collecteurs de vocabulaire » (p. 123). Pour l'histoire, selon le rapport de Vovelle, c'est toujours le quantitatif, le sériel, qui sont la « nouveauté majeure » (p. 257). S'il en était ainsi, il y a déjà quelque temps qu'il n'y aurait rien eu de nouveau en histoire. Et l'apprentissage de l'analyse du discours (p. 258), qui, elle, est plus neuve, place l'historien comme utilisateur de théories linguistiques sur lesquelles il n'a aucune prise critique. Il se trouve que c'est pour l'histoire des mentalités qu'il y a un

1. Dans Adorno-Popper..., *De Vienne à Francfort, op. cit.,* p. 78.
2. Maurice Godelier, *Les Sciences de l'homme et de la société en France, op. cit.,* p. 430.

« retard méthodologique » (p. 260). L'historien, mais non plus l'auteur du rapport sur la philosophie, ne se voit lié à l'histoire de la pensée du langage, bien que ce dernier écrive justement : « À la jointure des savoirs, des formes culturelles et des pratiques sociales, se posent les problèmes inédits et féconds. L'avenir naît dans les interfaces » (p. 496).

La relation d'implication réciproque entre l'épistémologie des sciences de l'homme, l'éthique et le politique, jusqu'à *la* politique (politique de la recherche, politique culturelle, politique tout court) apparaît comme le report théorique de la relation entre langage, sujet et histoire. Cette relation même implique que l'appellation de sciences de l'homme – liée à une anthropologie totalisante, unifiante et mythologisante – devrait être plutôt sciences de l'individuation. À la fois parce que le statut du sujet est l'enjeu du langage et de la théorie du langage, et parce que le sujet n'est pas l'individu mais l'individuation. Et c'est précisément ce qui fait que la littérature, et la poésie en particulier, est un révélateur de société, et de théorie, parce qu'un sujet y est en jeu, et à travers lui tout sujet, et que là où un sujet est en jeu, le social est en jeu.

D'où le statut d'une théorie du langage, du sujet, du social, comme théorie critique : par ce postulat, propre à la Théorie critique de l'École de Francfort, que tout ce qui a trait à un secteur du social, ici le langage, implique tout le social. Implique donc de construire une logique des relations, telle que la régionalisation des disciplines soit montrée comme une dénégation des effets théoriques et pratiques de la régionalisation – particulièrement les effets d'impensé par lesquels une non-théorisation du langage manipule idéologiquement les discours sur le social. Cette non-théorisation du langage vérifie la notion de théorie traditionnelle telle que Horkheimer l'énonçait en 1937, comme concourant au maintien de la société telle qu'elle est. J'ajouterais : au maintien de la théorie telle qu'elle est.

Le statut critique de la théorie est nécessairement aussi critique de la théorie critique. Reste efficace, productif, le lien postulé entre pratique et théorie, entre théorie et critique. Reste pertinente une critique de la science positiviste, et la notion,

prise elle-même dans une politisation d'époque, d'intérêt : « Il n'existe pas de théorie de la société qui n'implique – y compris celle des sociologues "généralisants" – des intérêts politiques, et dont la valeur de vérité pourrait être jugée dans une attitude de réflexion prétendument neutre et non pas dans un effort de pensée et d'action en retour, intégré précisément dans une activité historique concrète[1]. » Mais la théorie critique des années trente, critique du rationalisme abstrait, se faisait elle-même dans un rationalisme, une vérité de la raison, une « organisation fondée sur la raison » (livre cité, p. 49), une confiance dans la raison qui se prenait elle-même pour le critère de fausses rationalisations (nazisme, capitalisme). La révolution était une rationalisation. Elle devait mener à une organisation rationnelle de la société, « satisfaire le plus grand nombre ». Aux dépens de quelques problèmes individuels, qui comptaient peu au regard de la libération. Ce que la critique ne faisait pas, dans sa distinction des divers rationalismes, c'était la critique de son propre rationalisme. Il s'agissait de comprendre comment la raison avait pu devenir une déraison, au service de la technique ou de l'oppression. Mais en conservant la « méthode hégélienne[2] ». Il a déjà été montré[3] combien le renvoi de la théorie critique à son propre intérêt pouvait ramener un dogmatisme de la totalité. C'est ici que la question du rythme et du langage peut exercer un déplacement de la critique, et de la théorie.

Car c'est dans le lieu même de la philosophie traditionnelle que se fait la critique traditionnelle de la théorie critique : par rapport à l'opposition entre matérialisme et idéalisme. La théorie est tiraillée entre son souci matérialiste, où l'intérêt en refait une idéologie, et son ambition de scientificité universelle, de vérité au-delà des intérêts. Mais l'opposition entre idéologie et scientificité, entre matérialisme et idéalisme, relativisme et dogmatisme

1. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique,* Gallimard, 1974, p. 56.
2. Max Horkheimer, *Théorie critique,* Payot. 1978. Présentation de Luc Ferry et Alain Renaut, p. 26, note 1.
3. Par Rüdiger Bubner, dans « Qu'est-ce que la Théorie critique ? », *Archives de philosophie,* n° 35, 1972, p. 381-421.

ou relativisme et universalité – tout ce paradigme, qui a un sens et une histoire pour le problème de la vérité, et surtout pour l'identification entre vérité, théorie et science (identification qui définit le marxisme), tout cela n'a plus de sens pour la théorie du langage. Mais appartient en propre au marxisme des années trente, qui met du stalinisme même chez Horkheimer – *imposer la raison par l'autorité* : « Du point de vue de l'histoire mondiale, certes, l'effort exercé sur des couches très arriérées à la ville et à la campagne, pour leur apprendre à réprimer leurs propres intérêts étroits, serait une cure, qui même en d'autres circonstances serait inévitable. À leur mode de production périmé correspond une attitude spirituelle à partir de laquelle n'est possible aucune adaptation rationnelle, sinon par le moyen de l'autorité, à l'état actuel de la connaissance[1]. » L'impossibilité même où sont les concepts de spécificité et d'historicité des discours d'entrer dans les catégories du marxisme, qui se veulent en même temps pan-épistémologiques, situe la critique du rythme comme critique de la théorie critique.

Quand Horkheimer, en 1968, est revenu sur ses essais de 1932 à 1941, pour en faire la critique, il a apparemment renversé les tâches de la théorie. Parce que les circonstances avaient changé, et que « Ce que Karl Marx s'est représenté comme socialisme est en fait le monde administré[2] », la tâche première n'est plus la révolution, mais la conservation de ce qui peut encore être préservé de « l'autonomie de la personne individuelle, l'importance de l'individu, sa psychologie différenciée, certains aspects de la culture » (livre cité, p. 359). La théologie du péché originel et une théologie négative du « bien absolu » (p. 361) organisent un pessimisme théorique, couplé cependant avec un optimisme pratique. Mais si la position a changé, de l'optimisme rationaliste au pessimisme religieux, rien n'a changé dans la couplaison. D'un pôle à l'autre, c'est la même polarité. La rationalité est devenue l'automatisation de la société, mais elle est toujours

1. Max Horkheimer, *Kritische Theorie, Eine Dokumentation*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968, t. I, p. 156 (texte de 1934).
2. Dans *Théorie critique*, p. 365, « La théorie critique hier et aujourd'hui » (texte de 1970).

« une tendance immanente au développement de l'humanité » (p. 359). Toujours la même confiance, mais elle est déçue. La polarité maintient les termes. Aller d'un pôle à l'autre n'y change rien. Pas plus que le blasphème à la religion. Pourtant, c'est bien d'une critique de la raison qu'il s'agit. De ses mythes et de ses illusions. Et c'est justement la critique de la théorie du langage qui a manqué à la Théorie critique. Pour l'historicité des pratiques, et des valeurs, contre sa propre normativité.

Il est significatif ici que le seul chez qui s'est développée cette critique du langage soit Walter Benjamin, en rapport avec la Théorie critique mais non dedans, et dans une ambiguïté entre judaïsme et marxisme, du moins comme on le dit d'habitude, qui fait de chacun des termes une utopie.

Le langage comme histoire de l'individuation, et l'histoire de l'individuation comme histoire du langage, situent le primat du discours, contre celui de la langue. Le discours comme activité spécifique et constitutive des sujets d'énonciation. Alors que la linguistique de la langue fait du discours un emploi des signes. Secondarité qui se module, le plus souvent, en réduction présaussurienne du langage à la nomenclature, à une linguistique du mot, précisément celle à laquelle recourent de préférence les historiens pour l'analyse des discours politiques. Ce qui apparaissait en 1973 dans *Histoire et linguistique* de Régine Robin. Et plus récemment dans la revue *Mots* (acronyme de Mots/ordinateurs/textes/sociétés), du laboratoire de lexicologie politique de Saint-Cloud, éditée par la Fondation nationale des sciences politiques, depuis 1980. Mais le primat de la syntaxe, ou celui de l'étymologie comme discours vrai de l'origine confondue avec le sens, sont aussi d'autres formes du primat de la langue, et de la secondarisation du discours. Comme la théorie traditionnelle du rythme. Ou la stylistique.

Le discours premier commence, il me semble, chez Humboldt. En particulier dans *La Tâche de l'historien,* en 1821, par le lien qu'il fait entre la notion de *Zusammenhang* (qui équivaut pratiquement, et morphologiquement aussi, à celle de *sys-tème,* le « système des événements du monde »), et les notions d'*Individuum* et d'*Individualität,* et dans l'*Introduction à l'œuvre sur le*

Kavi, aux chapitres IX et X, comme le montre, entre autres, la formulation « *Wir haben es historisch nur immer mit dem wirklich sprechenden Menschen zu thun.* – Historiquement, nous n'avons jamais affaire qu'avec l'homme réellement en train de parler[1]. »

Un des paradoxes majeurs des conditions théoriques de possibilité du discours est d'être fondé dans le travail conceptuel de Saussure, qui apparemment est ailleurs. C'est que la recherche du discours fait nécessairement de Saussure une lecture autre que celle du structuralisme, qui le didactise et le scolarise en langue/parole, synchronie/diachronie, avec le présupposé de rigueur de la continuité entre Saussure et le structuralisme. Pour le discours, c'est la stratégie de l'historicité qui est fondatrice, chez Saussure, avec et malgré son inachèvement : les quatre principes que sont le « radicalement arbitraire » du signe, condition de l'historicité radicale du langage, et du discours ; la pensée du fonctionnement, à la fois contre l'origine et contre les « subdivisions traditionnelles » (lexique, morphologie, syntaxe) ; la valeur, contre la notion de sens ; et le système, contre l'historicisme, la nomenclature, mais aussi la structure, avec laquelle le structuralisme a confondu la notion de système. Ces principes d'épistémologie du langage sont indispensables à une théorie du discours, même si Saussure ne les a pas conçus comme tels. Ensuite vient l'historique, conflictuel et provisoire, de la théorie du discours. De Benveniste à l'ethno-linguistique, de la philosophie du langage ordinaire à la sociolinguistique.

L'importance de la théorie du discours tient aussi à la nécessité, pour les historiens, d'avoir affaire au discours. Où se pose la question, généralement éludée, des notions que l'historien a du sens, et du discours. Qui ne peuvent pas ne pas s'interposer entre le *document* et lui. Et d'autant plus s'il croit que rien ne s'interpose. Ainsi il y a une réversibilité entre la « philosophie spontanée » du langage dans des discours d'historiens, ou des discours sur l'histoire, et une philosophie spontanée de l'histoire

1. Wilhelm von Humboldt, *Werke,* Stuttgart, Cotta'sche Buchhandlung, Bd 3, p. 415, 1963. La traduction de P. Caussat, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi,* Seuil, 1974, est inutilisable à cause de sa non-rigueur, et philosophique, et linguistique.

dans des discours sur le langage. Ce sont des figures diverses du rapport au politique par le langage, et du rapport au langage par le politique.

Ce qu'illustrent les relations analogiques entre le discours et l'histoire : l'histoire ramenée au récit de l'histoire, chez Barthes ; l'analogie tendant vers l'identité, dans l'analogie généralisée de Jean-Pierre Faye ; la postulation du discours, manqué par une linguistique du mot et par l'historicisme, chez Régine Robin ; le langage et la littérature manqués par la réduction marxiste à l'idéologie, chez Michel Vovelle.

Le discours engage le sujet, et par là une théorie de la créativité. Ce qui suppose qu'il n'y a pas de créativité sans sujet, ni de sujet sans créativité. Il est caractéristique que les deux points faibles de la théorie du langage dans la grammaire générative soient – de ce point de vue, sans parler du reste – la notion de « créativité artistique véritable », distinguée par Chomsky de la créativité linguistique, et le statut abstrait du politique impliqué par le « locuteur-auditeur idéal, dans une communauté linguistique complètement homogène ».

Par là se lient deux problèmes, celui de l'historicité (des discours, des pratiques, des sujets) à distinguer de l'historicisme, et celui de l'individuation. L'historicité est un rapport. L'historicisme est un transport : dans les conditions de production du sens, c'est-à-dire une réduction du sens à ses conditions de production. L'historicisme est le fini, le révolu du sens. L'historicité est la rencontre indéfiniment renouvelée de l'historique et de l'a-historique, des passés et des présents du sens. Et l'individuation et la discontinuité des formes de vie, des formes de langage, des formes-sujets.

Le statut du sujet pose, bien sûr, la question de ce qu'on entend par sujet, mais aussi la question du statut de l'anthropologie. Dans les anthropologies totalisantes, le sujet est confié, par exemple, à la psychanalyse, qui en est le fournisseur pour les sciences humaines. C'est un schéma complémentariste, parfaitement représenté par Sartre, dans *Questions de méthode* et *L'Idiot de la famille* : son « idéologie », plus le marxisme (pour le social et le politique), plus la psychanalyse. Par le juxta-disciplinaire se

conçoit une totalité. La modélisation linguistique dans le structuralisme, de Lévi-Strauss à Lacan, en a été une autre figure. De même, la sémiotique. Pourtant, empiriquement, le sens, l'histoire – les deux termes n'étant que des aspects l'un de l'autre – sont dans l'infini, non dans la totalité, qui est nécessairement finie. Le sujet est infini. Pour revenir à l'empirique, il y a à faire la critique de la notion d'unité, de l'unité et des unités. Il suffit de faire intervenir la littérature, et ses problèmes théoriques, pour enrayer la totalité-unité-vérité, ramener le rythme oublié, et la critique mutuelle du politique et du poétique. Ainsi la poétique et la politique du futurisme italien de Marinetti dans l'invention d'un mode d'énonciation et d'intervention, auquel Mussolini lui-même a rendu hommage dans son article *fascismo* de l'*Enciclopedia italiana* de 1932. Ou l'accueil poétique de la Révolution russe de 1917 par Alexandre Blok.

La non-théorisation du langage forme un impensé qui manœuvre idéologiquement dans les discours sur le social ou sur le politique. Ainsi la preuve par l'étymologie fournit une circularité purement verbale, un mode particulier de tautologie qui, dans un énoncé de philosophie politique, remplace l'analyse du social par un jeu sur les mots. Un des plus beaux cas est celui de l'étymologie chrétienne du mot *religion,* dérivé de *religare* et non plus de *religere* pour signifier « le lien de la piété, cette dépendance du fidèle vis-à-vis de Dieu[1] ». Il est souvent fait allusion à cette étymologie pour illustrer l'effet d'harmonie sociale, d'*union,* que procure la religion. Ainsi Claude Lefort, dans son article « Permanence du théologico-politique[2] ? », où il oppose la pensée séparatrice du théologique et du politique issue de la Révolution française à la pensée qui les unit, et citant le « précieux commentaire » de Hegel (p. 14) qui condamne cette séparation, construit deux paradigmes ; celui de la *rupture (fracture, se séparer, scindées, retrait, désintrication, division, fragmentation, hétérogénéité, conflit),* et il est marqué par les termes

1. Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-euroépennes,* éd. de Minuit, 1969, t. II, p. 272, chapitre « religion et superstition ».
2. Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique », *Le Temps de la réflexion,* n° 2, 1981.

erreur, illusion (4 fois p. 31) et *apparence*; et le paradigme de l'*union (unité),* marqué par *certitude* (2 fois p. 31), *les anciennes certitudes,* paradigme de la religion. Ils ne sont pas symétriques, puisque dans le premier, « la société demeure en quête de son fondement » *(ibid.)* et dans le second il est dit « que la religion élabore une représentation primordiale de l'Un et que celle-ci s'avère la condition de l'*union* des hommes » *(ibid.)* et ce motif de l'union, marqué et sur-marqué (par le soulignement du mot), n'est autre que la glose et l'expansion de l'étymologie, qui continue de dire le vrai *(etumos logos)* sur le vrai, renforçant ainsi la recherche du *religieux* dans l'*unité,* « l'union du corps social » (p. 36), montrant que pour Michelet la Révolution « était une Église elle-même » (p. 43) et « C'est bien cet établissement dans la *certitude* et ce *rapport* nouveau qui se *noue* entre le certain et le révélé qui témoigne d'une réinscription de la pensée de Michelet dans la matrice de la religion chrétienne » (p. 44, c'est moi qui ai souligné). La thèse même de Lefort, « ne vaudrait-il pas mieux poser comme donnée première, logiquement et historiquement, une *formation* théologico-politique » (p. 54), et sa conclusion, « tout ce qui va dans le sens d'une explicitation des contours des rapports sociaux va dans le sens de l'intériorisation de l'unité » (p. 60), sont contenues dans l'étymologie chrétienne du mot *religion,* dont le sens est donné comme la *profondeur,* opposée à la *surface* des apparences – « l'aménagement de la profondeur sous la figure des événements » (p. 34), est-il dit de Michelet, et on pourrait le redire ici. Sinon que cette profondeur est une circularité. L'intelligibilité qui fait le social, l'historique, présuppose nécessairement du sens, *donc une notion du sens.* Déjà Marx, dans *Misère de la philosophie,* critiquait les dissertations de Proudhon sur l'étymologie de *servus-servare* en guise d'argumentation d'économie politique. Il semble bien ici qu'un discours de philosophie politique a été manœuvré par une notion du sens, intérieure et antérieure à sa notion de la religion. La chose est fréquente. Combien de discours sur la prose ou sur le vers, ou la poésie, qui développent l'étymologie du mot. Les effets ne sont pas les mêmes. Mais la philosophie politique aussi doit *soigner* son langage.

Il y a donc une nécessité, pour toutes les sciences humaines, de penser le sens du sens. Penser cet impensé ne peut se faire que par une théorie du langage qui soit aussi une poétique du langage. La poétique, et plus précisément la critique du rythme, a donc ici un rôle stratégique. Mais ce rôle n'est pas du tout la relève du rôle structuraliste de la linguistique dans les sciences humaines. Qui a été un rôle de modèle, avec toute l'idéologie scientiste de cet emploi métaphorique du terme de modèle. Ce rôle n'est pas non plus, ni dans sa stratégie ni dans son effet, un rôle de domination. Comme, ostensiblement, se donne la sociologie selon Bourdieu, exemple d'une sociologie sans poétique, qui appelle en retour une poétique de sa sociologie, et plus généralement l'analyse des réciprocités possibles entre sociologie et théorie du langage et de la littérature. Le rôle de la poétique est de modifier, et c'est son effet théorique propre, l'éthique et le politique, par ce qu'elle implique elle-même de l'éthique et du politique. Étant une stratégie du sujet, elle serait plutôt une stratégie d'antidomination, et d'antihiérarchie. Le rôle de la poétique est d'être le problème sans lequel l'éthique et le politique ne peuvent se constituer qu'en oubliant le sujet. Karl Popper disait : « C'est donc toujours le problème qui est le point de départ[1]. » À quoi Adorno répondait : « Ce n'est que pour celui qui peut penser la *société comme autre* que celle qui existe, qu'elle devient problème selon la terminologie de Popper[2]. »

Ainsi une poétique de la société est une poétique négative. D'abord une critique de l'absence de la poétique dans les pratiques sociales et dans les sciences humaines, – non pas parmi les sciences humaines, mais à l'intérieur de chacune d'entre elles. Une critique de l'absence d'une théorie du langage dans les théories du social. Une anthropologie historique du langage.

Une poétique de la société est donc doublement utopique. Parce que l'état actuel des sciences, humaines ou sociales, ne lui fait pas sa place. Et parce qu'elle ne peut y avoir sa place qu'en les

1. Karl Popper, « La logique des sciences sociales », dans Adorno-Popper…, *De Vienne à Francfort*, *op. cit.*, p. 77.
2. Adorno, « Sur la logique des sciences sociales », *ibid.*, p. 104.

déplaçant, et en déplaçant la théorie du langage elle-même, par la critique du rythme. Mais si la critique porte sur une pluralité de domaines, y compris dans les sciences du langage, du moins c'est la même critique.

Et c'est cette critique qui rend une poétique de la société nécessaire. Comme rapport d'implication réciproque, et sans hiérarchie, entre l'éthique, le et la poétique, le et la politique. C'est par la poétique du discours, et non par la seule linguistique du discours, qu'une théorie du sujet peut contribuer à une pensée de la démocratie. Et une pensée de la créativité qui n'oppose plus, comme dans la tradition grecque, le philosophe et le poète à l'homme ordinaire, c'est-à-dire au langage ordinaire. Ainsi l'utopie est chez elle dans l'empirique. Elle est chez elle dans chaque exposition du sujet. Dans la pluralité des modes de signifier, et dans la reprise maximale de tout l'ordinaire du langage. La poétique de la société ne consiste qu'à s'attacher à reconnaître le travail que fait, dans les totalisations et les instrumentalismes de la Raison et de l'État, l'infini de l'historicité.

5. L'HUMANITÉ, C'EST DE PENSER LIBRE[1]

Humanité est un mot étrange. Il peut à la fois être plein de lui-même et se vider totalement de lui-même : puisqu'on peut manquer d'humanité. Cette valeur double réalise un sens double. Plus que deux acceptions : deux directions opposées l'une à l'autre. Avoir un double sens, c'est banal. Mais ici, il y a une tension entre une valeur affective et une double valeur descriptive. La première, historiquement, culturellement, est une valeur descriptive et inclut d'avance de l'affectif : à partir de *l'humain,* doublement opposé au divin et à l'animal. D'où presque aussitôt, comme découlant d'une nature et d'une essence, une valorisation qui implique l'autre, les autres. On parle d'indulgence, de compréhension, même de pitié. Mais le qualificatif peut s'inverser justement dans l'absence de ces qualités.

De là les deux dérivations, l'une vers *humainement, humaniser, humanitaire* ; l'autre, vers les *humanités, humaniste,* les deux se rejoignant dans *l'humanisme,* « amour des hommes », et ce « mouvement intellectuel qui s'épanouit en Europe aux XVe et XVIe siècles, et qui, par un retour aux sources antiques et en réaction contre la scolastique, visait à rétablir l'esprit critique et la réflexion personnelle, et à définir une conception nouvelle de la beauté et de l'art » (*Grand Larousse de la langue française,* « Humanisme », sens 1).

Dans ces deux dérivées, la même valeur ajoutée joue dans le sens opposé, pour *animal,* qui va vers le *bestial.* L'inhumain.

Et il y a la seconde valeur descriptive, qui ne semble pas prêter à ces subjectivations, comme du quantitatif opposé à du quali-

1. Paru dans *Qu'est-ce que l'humanité?* Actes du colloque organisé par la Bibliothèque de Toulouse, 8-17 mars 2004. Bibliothèque de Toulouse, 2005, p. 5-14.

tatif. C'est l'humanité comme « ensemble des hommes », ce que le *Grand Larousse de la langue française* définit : « L'ensemble des hommes, le genre humain, considéré parfois comme formant un être collectif. » Ce qui ne paraît pas faire de problème. Justement, je montrerai que, contrairement aux apparences, là est le problème majeur, où convergent toutes les ambivalences précédentes.

Ma position porte donc sur ce qui tient toutes ces valeurs ensemble, sur ce qui en fait un seul et même *enchaînement.*

Je prends le terme d'enchaînement à Spinoza, à ce qu'il appelle *concatenatio,* qui suppose une cohérence, une systématicité interne, une interaction entre des éléments d'un problème qu'on risquerait de penser séparément, et qu'il est plus fort, plus fécond de penser ensemble. Je prends la notion d'interaction à Humboldt dont je traduis ainsi ce qu'il appelle *Wechselwirkung.*

Et de nouveau il y a une fragilité étrange, une sorte d'instabilité interne, dans la valeur affective et même fortement valorisée, d'*humanisme* puisque sa valeur d'« amour des hommes » peut se perdre dans l'affaire connue de l'humanisme abstrait. Donnant cette opposition interne, qui consiste à aimer ou prétendre aimer l'humanité en général, mais pas les humains en particulier, et certains particuliers encore moins que d'autres.

J'ai donc pris pour guide, pour penser le lien entre toutes ces acceptions de ce qu'on appelle l'*humanité,* la définition que propose Spinoza pour la notion de *vie humaine,* justement pour la dégager du biologique, qui fait d'ailleurs aussi de l'homme un animal – c'est-à-dire d'abord un être vivant. C'est la définition que Spinoza énonce dans le *Traité politique* (chapitre V, § 5). Je traduis : « Donc, comme nous avons dit, que l'État le meilleur est celui où les hommes passent leur vie dans la concorde, une vie humaine j'entends, qui n'est pas définie par la seule circulation du sang, et d'autres choses qui sont communes à tous les animaux, mais surtout par la raison, la vraie vertu, et la vie de l'Esprit[1]. »

1. *Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non solâ sanguinis circulatione, & aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, verâ mentis virtute, & vitâ definitur.*

À quoi je fais deux remarques. L'une est que la circulation du sang était un sujet d'actualité et de polémique. La découverte de Harvey, que le sang circule, au lieu que les autorités médicales pensaient que le sang se diffuse, était un exemple remarquable d'une définition biologique de la vie, qui précisément lui retire sa spécificité humaine, sa valeur d'humanité.

L'autre rappel, pour donner tout son sens à cette restriction de Spinoza, est que l'alliance de mots « une vie humaine », qui revient plusieurs fois chez Spinoza, fonctionne comme une allusion à l'écrit posthume d'Uriel Da Costa, *Exemplar humanae vitae,* littéralement « exemple d'une vie humaine », Uriel Da Costa excommunié comme l'avait été Spinoza, et qui s'était suicidé. Aussi l'alliance de mots « une vie humaine » fait allusion par là au combat d'idées que porte l'ensemble de ces deux mots, et une allusion à la persécution religieuse dont il avait été l'objet. C'est-à-dire l'exemple même de l'implication qu'une vie humaine, définie par la « vraie vertu » (vertu au sens de force) « et la vie de l'esprit », fait un tout. Et seulement ainsi. Sinon, c'est une vie au sens animal. La notion de « vie humaine » inclut par là même de l'antithéologique. Elle est déjà elle-même une protestation autant qu'une postulation. Elle n'est pas donnée. Elle est à conquérir.

Et comme il y a nécessairement une historicité de la pensée, sans quoi il n'y a pas la « vie de l'esprit », et j'appelle *historicité* pas seulement la situation historique, mais l'activité d'une invention qui continue d'être active sur la pensée, donc sur la vie, je pose qu'une vie humaine consiste dans la réalisation de sa propre historicité. Dans la reconnaissance de cette historicité. Je veux dire le travail indéfiniment à poursuivre pour la reconnaître.

Ce travail passe nécessairement par une pensée du langage, sans laquelle il n'est pas possible de travailler à cette reconnaissance. La pensée du langage à son tour passe nécessairement par une critique des schémas de pensée régnant, tout comme Spinoza faisait la distinction entre une définition purement biologique et une définition de la vie humaine par la pensée.

C'est le travail de la théorie du langage pour reconnaître (à travers l'hétérogénéité des catégories de la raison, que représente la séparation canonique entre le langage, l'art du langage, l'éthique et le politique), reconnaître l'enchaînement, et les modes d'enchaînement qui font par leur interaction les modes d'organisation de la vie en société, et les conflits qui les mènent.

Le problème est de penser les conditions pour que vivre une vie humaine soit une invention de pensée, l'invention de sa propre historicité. Cette invention ne peut avoir lieu que dans et contre le maintien de l'ordre, qui définit le fonctionnement social de la pensée, avec ses effets de pouvoir. Ce qui signifie aussi nécessairement l'implication réciproque entre penser et être libre : penser, c'est être libre, et être libre, c'est penser. Sinon, il n'y a ni pensée, ni liberté. Mais les diverses soumissions au maintien de l'ordre.

Vivre, et être libre, c'est donc non un état du vivant biologique, chez qui du sang circule, c'est une situation, variable, de conflit. Ce n'est pas non plus du tout ou rien. C'est plutôt un cheminement, avec ses aventures. Son histoire.

Où il s'impose de revenir à ce qui semblait aller de soi, cette double valeur du mot *humanité,* comme ce qui est humain, qualitativement, avec du plus ou du moins, et comme signifiant l'ensemble des hommes, ce qui paraît purement descriptif. Parce qu'il y a un problème. Et parce que la valeur descriptive, zoologique ou zoologico-sociale, si je peux dire, ne donne pas comme allant de soi ce que Spinoza appelait une vie humaine.

Aussi je propose de faire, en apparence, un détour. Par une considération d'allure formelle, qui peut surprendre, mais dont on peut tirer beaucoup pour la logique du problème, pour faire se rejoindre les deux valeurs qui sont loin d'être coextensives, pour savoir comment l'ensemble des hommes pourrait avoir une vie humaine.

Cela dépend d'abord d'une question de point de vue. Cela dépend de la théorie du langage. L'éthique, et la politique, dépendent de la théorie du langage. Et ne semblent pas le savoir.

L'humanité. C'était un exemple célèbre, au Moyen Âge, du temps d'Abélard, et du règne de la pensée théologique. Et il a

cette efficacité qu'il permet de montrer que ce qu'on prend d'habitude pour une querelle qu'on loge dans une vitrine du musée des Arts et Traditions du langage, musée que je propose de créer, la vitrine médiévale, n'est pas du tout une pièce de musée, mais au contraire une question capitale, et qui a un double effet : montrer qu'elle est une donne fondamentale du langage, et montrer qu'on est toujours sous le règne de la pensée théologique.

Il s'agit du réalisme et du nominalisme. Du point de vue réaliste – on l'appelle réaliste parce qu'il suppose un lien de nature, un lien réel entre le mot et ce dont il parle, la réalité extérieure de ce dont il est question, de ce dont le mot est le nom – du point de vue réaliste, l'humanité existe, et les hommes, les individus, n'en sont que des fragments.

Du point de vue nominaliste – on l'appelle nominaliste parce que le mot qui désigne quelque chose est seulement compris comme un nom, sans relation de continuité avec ce à quoi il se réfère, sans impliquer que ce à quoi il se réfère possède l'existence extérieure d'une chose – du point de vue nominaliste, seuls les individus existent, et l'humanité est l'ensemble des individus.

Question de point de vue, donc. Ce qui implique immédiatement que sur le langage, donc sur les rapports entre le langage et la pensée, entre le langage et le monde, il n'y a que des points de vue.

Dans les deux cas, selon les deux points de vue, il y a des individus. Mais le statut de la personne, le statut de l'humain, n'est pas le même. Du point de vue réaliste, la personne humaine ne compte pas, ou plutôt l'individu compte, mais comme un numéro. Le nazisme qui tatouait des numéros sur les bras des Juifs était un réalisme politico-raciste. Du point de vue nominaliste, un seul individu est la forme entière de l'humaine condition. C'est le statut nominaliste de la personne qui prédominait mondialement pour la défense du seul capitaine Dreyfus. L'ordre moral des antidreyfusards était le réalisme de la nation. Quitte à faire des faux.

La question est d'une importance capitale. Parce qu'elle implique qu'il n'y a pas de vérité absolue et comme extérieure ou préalable à tout point de vue.

Ce n'est pas par hasard que, à ma connaissance, le premier à avoir posé, et reconnu, ce caractère primordial et préalable du point de vue, sur le langage, soit Saussure. Comme le montrent fortement les inédits publiés récemment[1]. Parce que, avec cette inévitabilité du point de vue et avec la notion de systématicité, Saussure continue de révolutionner la pensée du langage.

Et ce qui est particulièrement remarquable, c'est que cette opposition entre la représentation réaliste et la représentation nominaliste de la notion d'*humanité,* impliquant que, de leur point de vue, chacune est vraie, qu'aucune n'est vraie plus que l'autre, constitue un problème majeur pour la pensée du langage, avec tous ses effets sur la pensée de la société, de l'art, de l'éthique et du politique. C'est, en même temps, un problème qui a été, et qui est à mon sens encore, un problème théologique. Et justement il est occulté, autant que je sache, par la philosophie contemporaine.

Ce que montrait de manière brûlante, au Moyen Âge, et après, l'autre exemple fameux, ou fumant, parce qu'on dressait des bûchers, du débat entre nominalistes et réalistes : c'était celui du mot « Dieu ». Où il va aussitôt de soi que seul le point de vue réaliste pouvait l'emporter, car seul il signifiait et disait l'existence de Dieu, l'autre point de vue signifiant seulement que ce mot n'était qu'un nom, qui ne prouvait pas plus l'existence de Dieu que le mot *licorne* ou *chimère* ne prouvait l'existence des licornes et des chimères. Et il pouvait y avoir des noms pour des êtres fabuleux. Aussi l'humanisme du XVIe siècle était nominaliste. S'opposant à la scolastique.

Il est à mon sens remarquable que notre culture montre qu'on a remisé ce problème au musée, à l'histoire ancienne, où le Moyen Âge apparaît plus loin de nous que l'Antiquité grecque. Et ce qui le prouve, c'est l'ignorance où il est tenu, au point que j'ai constaté chez plusieurs professionnels de la pensée une confusion, une interversion entre les deux termes. Par ignorance[2]. Ce

1. Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale,* Gallimard, 2002.
2. Comme je l'ai montré, par exemple à propos de Rorty analysant Heidegger, dans *Politique du rythme, politique du sujet,* Verdier, 1995, p. 418-422.

qui montre, pour moi, que cet oubli, dans notre culture, est le signe que le point de vue réaliste opère d'autant mieux qu'il est masqué et méconnu.

Il suffit de penser à des termes du vocabulaire de la littérature, comme le roman ou la poésie. Ou aux rapports, en art, entre la notion d'œuvre et la notion d'art. Mais aussi bien à certaines notions ou pratiques éthiques et religieuses. Et de nouveau, comme on dressait des bûchers jusqu'au XVIe siècle, on approche de sujets brûlants.

Mais pour revenir à l'humanité, les conséquences des deux points de vue ne sont pas seulement des conséquences logiques.

Sur le double sens du verbe *exister*. Exister comme une réalité tangible, et la chose est un objet, une réalité. Ou exister comme un individu. Un individu logique.

Au sens où vous ne pouvez pas entrer dans une librairie et dire : donnez-moi le roman. Donnez-moi la poésie. Vous pouvez seulement demander tel roman, ou tel livre de poèmes.

Cela aussi porte des conséquences. Mais ce n'est pas, ici et maintenant, l'objet à examiner.

Du point de vue réaliste, si l'humanité est la réalité, et les individus seulement des fragments, les conséquences sont nécessairement éthiques et politiques. Avec les problèmes qui en découlent. Ce sera nécessairement une uniformisation, ce que porte la mondialisation, et que portait en elle l'exportation du modèle occidental, la confusion entre l'universel et l'universalisation, qu'exportait le colonialisme mais aussi bien le modèle technologique et urbanistique de l'Occident.

Mais c'est aussi bien cette argumentation si pleine de bonnes intentions pour lutter contre la xénophobie et le racisme, que tous les hommes sont pareils. Ce qui est biologiquement à peu près vrai. Mais qui n'a guère suffi, et qui continue d'échouer devant la culture de la haine et de la mort.

Au passage, il faut bien aussi reconnaître que l'argumentation opposée de type nominaliste, que tous les hommes sont différents, pour lutter contre la xénophobie et le racisme, n'a pas mieux réussi. Car elle supposerait le respect des différences. Qui reste un vœu pieux. Parce que précisément on ne supporte

pas que l'autre vive comme un autre. En ce sens l'échec de la défensive nominaliste suppose bien la rémanence, la permanence d'une représentation réaliste de l'humanité, qui se réalise maximalement dans le théologico-politique.

D'ailleurs, il suffit de l'énoncer, ce terme de réalisme, y compris avec l'effet vicieux du passage du sens logique au sens pragmatique, le réalisme dit politique, et il apparaît immédiatement, comme le génie sort de sa jarre, que tous les totalitarismes sont réalistes. Du point de vue du marxisme d'État, seules les masses étaient, ou sont, car la chose n'est pas encore au musée, des sujets de l'histoire, et l'individu n'est pas un sujet.

Mais même l'opposition apparemment banale entre individu et société, telle que le romantisme européen du XIXe siècle l'a vécue, telle que Sartre la représente dans *L'Idiot de la famille*, telle que des sociologues contemporains, comme Lipovetsky et Maffesoli, ou un anthropologue indianiste comme Louis Dumont nous la présentent, et où l'individu est précisément fondu et confondu avec l'individualisme, eh bien je peux voir, et donc aussitôt je montre à tout le monde, que cette représentation de l'individualisme comme destruction de la société occidentale, avec sa nostalgie pour le modèle patriarcal, est plus un théologisme qu'une sociologie, et manifeste une représentation réaliste de l'humanité, de la société[1].

Avec des effets qui ont un aspect comique, mais pas uniquement comique, quand Louis Dumont prend appui sur le second récit de la Création, pas le premier, « mâle et femelle il les créa », mais le second, l'histoire de la côte, dans la Genèse, pour justifier la hiérarchie sociale (il ne faut pas oublier que c'est un spécialiste, au départ, des castes en Inde, et il tend à confondre l'organisation hiérarchique d'une société avec l'opposition entre supérieur et inférieur), et donc il justifie ainsi l'infériorité de la femme.

De ce point de vue il faut arracher le voile qu'on met sur la question du voile : il s'agit non de religion au sens de Lactance, au sens où la religion relie l'homme à Dieu, mais d'une culture

1. C'est ce que j'ai travaillé à montrer dans *Politique du rythme, politique du sujet, op. cit.*

théologico-politique qui est réaliste en ce qu'elle est fondée sur la soumission de *la* femme à *l'*homme, dont elle est la propriété, sur une « sacralisation de son infériorité[1] » et où, selon l'intégrisme postcoranique, par rapport à l'homme, la femme « symbolise, à ses yeux, sa propre virilité » (livre cité, p. 459), « la pudeur de celles dont il a la garde est mise au rang d'un objet sacré » *(ibid.). Il ne s'agit pas d'un signe religieux.* Si on pensait mieux la politique du réalisme et la politique du nominalisme, c'est-à-dire aussi leur éthique, on ne ferait pas de telles erreurs. Qui comportent leurs complaisances électoralistes.

J'ai évoqué quelques effets du réalisme sur la notion d'humanité. Sans du tout prétendre les reconnaître tous.

Mais il y a à envisager aussi les implications de la notion nominaliste d'humanité.

Et d'abord, plus généralement, les effets disons psychologiques et éthiques du nominalisme dans le langage.

C'est que, comme Saussure en tire certaines conséquences dans ses écrits récemment publiés, les mots sont des signes. Et il est clair qu'à part ceux qui désignent des objets concrets, il y a tous ceux qui désignent des objets qui sont des notions, *amour, courage, lâcheté,* des notions universelles ou culturelles, ou individuelles, et quand une certaine phénoménologie veut nous pousser à connaître les choses mêmes, c'est bien sûr de ces choses comme on dit de l'esprit qu'il s'agit. Et ces choses sont radicalement historiques.

Il est intéressant, au passage, de noter que l'expression allemande pour ce que la formule française appelle « les sciences humaines », c'est « les sciences de l'esprit », *Geistes wissenschaften,* pendant que la langue anglaise parle de *social sciences,* « sciences sociales », si bien que le composé administratif français récent « sciences de l'Homme et de la société », ou « sciences humaines et sociales », est soit un pléonasme, soit une notion qui masque mal un reste de réalisme, ce qu'on appelait l'humanisme abstrait,

1. Article *al-mar'a,* « la femme », *Encyclopédie de l'Islam,* Leiden, Brill, t. VI, p. 452, 1991. Adonis avait publié dans le *Courrier international* (n° 663, du 17 au 13 juillet 2003) un article qu'il intitulait : « Le foulard islamique est un voile sur la vie ».

soit encore une forme d'éclectisme, qui additionne côte à côte des notions mal situées. Je précise au passage que, comme l'enfer est pavé des meilleures intentions, l'éclectisme, qui croit prendre un peu partout ce qu'il croit le meilleur, ne sait pas à quel point, en contredisant la nécessité d'une systématicité dans la pensée, dans sa cohérence interne, il ne pense pas. L'éclectique ne pense pas et ne sait pas qu'il ne pense pas. Tout ce qu'il faut pour qu'il continue.

Je rappelle au passage, parce que je ne pratique pas le pardon des injures, que je n'ai jamais pardonné au livre de Luc Ferry et Alain Renault, *La Pensée 68,* d'ironiser sur ce qui leur semblait une inconséquence chez Michel Foucault, d'avoir lutté contre l'humanisme abstrait, « l'Homme » avec majuscule, et de participer à une manifestation pour les droits de l'homme.

Les effets du point de vue nominaliste sur la notion d'humanité, si on les envisage du point de vue où je me place de la théorie du langage et de ses effets sur la société, il me semble qu'ils consistent dans une historicisation radicale des concepts et des pratiques sociales.

Et si on tâche de les penser selon une historicité radicale, il apparaît aussitôt qu'on va décrire un programme, un projet de vie individuelle et sociale, avec toutes ses variables, tout sauf une réalité. On entre en utopie. Ce qui montre la nécessité interne de cette utopie.

Car une représentation nominaliste de l'humanité, telle que seuls les individus seraient jugés réels, supposerait, idéalement, une historicisation radicale de l'éthique, c'est-à-dire une déthéologisation de l'éthique, donc une reconnaissance et une mise à nu du théologico-politique comme haine de la vie et culte de la mort – la mort de tous ceux qui ne sont pas conformes au modèle réaliste précisément.

On voit qu'on en est loin, et que ce que je viens d'énoncer est la présentation d'une pure utopie.

Mais le caractère de cette utopie, à la différence des utopies totalitaires, est qu'elle contient une nécessité interne, logique, éthique et politique. Cette nécessité en fait quelque chose comme une prophétie. Non, bien sûr, au sens d'une prédiction – ce qui

n'est pas du tout le sens de la prophétie chez les prophètes de la Bible – mais au sens d'un refus des pouvoirs en place, c'est-à-dire aussi des idées, des représentations, qui ont, çà et là, le pouvoir. En somme, il s'agit de ce que Remy de Gourmont appelait des dissociations d'idées.

En quoi une représentation nominaliste de l'humanité implique un combat. Un combat commencé depuis longtemps et un peu partout. Ce qui rappelle aussitôt combien Groethuysen observait que l'individuation, la conscience d'être un individu, avait eu des commencements divers, et des discontinuités[1].

Car c'est bien d'abord d'une histoire de l'individuation qu'il s'agit. Qui a été explorée récemment[2]. Et qui dit histoire de l'individuation dit critique – c'est-à-dire examen des conditions de l'historicité – de la notion d'individu. Qui dit critique de la notion d'individu dit une critique de la sociologie qui oppose l'individu à la société, et une critique de l'anthropologie.

C'était précisément une critique de l'humanisme abstrait, par exemple chez Michel Foucault. Mais aussi une critique de ce qu'on appelle de nos jours en France la-question-du-sujet. Car ce singulier générique et généralisant en contient, si je compte bien, une bonne douzaine. Et le singulier ici cache le pluriel. Le singulier est réaliste.

Le pluriel du sujet, c'est qu'il y a un sujet philosophique, celui qui se pose en sujet face à un objet de connaissance, on en attribue la paternité à Descartes, et ce sujet est supposé conscient, unitaire et volontaire.

Puis il y a un sujet psychologique, celui qui a des émotions, qui est sensible.

Puis un sujet de la connaissance des choses, le sujet qu'on pourrait appeler de la science, qui va en couple avec le sujet de la domination des choses, celui de la technique.

Puis il y a un sujet de la connaissance des autres, les êtres humains, et entre autres il invente l'ethnographie, l'ethnologie,

1. *Anthropologie philosophique, op. cit.*; publié en allemand en 1928-1931.
2. Pascal Michon, *Éléments d'une histoire du sujet*, Paris, éd. Kimé, 1999; Pascal Michon, *Poétique d'une antianthropologie, l'Herméneutique de Gadamer*, Vrin, 2000.

l'anthropologie, et il va mal en couple avec le sujet de la domination des autres, qui a inventé, entre autres, l'esclavage et la colonisation.

Puis il y a le sujet du droit, et celui-là est un universel ou il n'est pas. C'est celui de l'article 1 de la Déclaration des droits de 1789 : « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits… », et les rédacteurs savaient très bien qu'il n'en est rien, mais que cela devrait être ainsi : c'était un impératif catégorique, un universel par le fait même que ce n'était pas une réalité, mais un principe à promouvoir, le côté généreux de l'humanisme abstrait. Et si on oublie le sujet du droit comme universel, si on oublie que c'est l'individu, où qu'il soit, quel qu'il soit, de quelque époque qu'il soit, qui est cet universel, on tombe aussitôt dans une double caricature. C'est celle de la réduction par Heidegger de tous ces sujets au motif de la domination, et c'est celle du rejet antioccidentaliste d'un paquet aggloméré qui inclut la modernité (notion qui est déjà en elle-même un paquet de confusions), la démocratie (à l'occidentale), le capitalisme et l'impérialisme – toujours occidental, et ce rejet qui confond ou feint de confondre universel et universalisation et qui rejette ce qu'il prend pour de l'universalisation, est du réalisme, en ce qu'il est essentialisant, et ce n'est pas par hasard que Heidegger a eu une telle place dans le militaro-nationalisme japonais.

Car cet amalgame, avec des variantes, a été très japonais, et il est celui de tous les antioccidentalismes, qui disent « affaire de Blancs » ou de l'islamisme, oui tout cela est inclus dans le rejet du sujet du droit, et le sujet du droit est un des aspects de la représentation nominaliste de l'humanité.

Celle-ci continue avec ce que Diderot, dans sa préface à l'*Encyclopédie,* distinguait comme le sujet du bonheur, spécifiquement, et que le théologien en chef du XXe siècle, je veux dire Heidegger, était loin de penser.

Sur quoi s'ajoute le sujet de l'histoire, qui n'est que « les masses » pour la représentation marxiste-léniniste, et, éventuellement, l'individu, s'il a conscience d'être un individu, sur quoi encore intervient une autre distinction, qui n'est pas sans importance, selon que ce sujet est passif ou actif. Et c'est toute la

question de ce qu'est agir sur l'histoire, qui n'est pas automatiquement identifiable à la notion de pouvoir, car Socrate a agi sur l'histoire, ce n'est qu'un exemple, et il n'avait pas le pouvoir. Et de grands empires n'ont pas agi sur l'histoire. Mais un pouvoir spirituel peut agir sur l'histoire, sur l'histoire de la pensée, et continuer d'agir longtemps après la disparition de l'individu.

La chose est bien connue. Qu'on pense à Héraclite, ou Platon, ou Aristote, ou, emblématiquement, Moïse ou Isaïe.

Viennent ensuite le sujet locuteur de la langue, celui qui prend la parole et il ne sait pas, il n'a pas besoin de savoir ce qu'est le langage, ni comment travaille sa langue, du fait qu'il émet une parole il participe du nominalisme dans le langage, il est un individu, plus ou moins proche du sujet du discours, qui s'inscrit et se réalise dans son discours.

Enfin vient le sujet freudien, celui dont la parole est le divan. C'est, là encore, chacun d'entre nous, et il n'a pas besoin de le savoir, puisqu'il a un inconscient, et que même les psychanalystes ont un inconscient.

Eh bien dans cette longue liste, pas un de ces sujets n'a écrit un poème. Si je veux qu'il y ait un poème, il faut que je postule spécifiquement un sujet du poème, pour ne pas retomber dans le réalisme de la poésie. J'appelle *sujet du poème* la subjectivation maximale d'un système de discours. Ce n'est pas l'individu. Ni le sujet philosophique qui a des intentions. S'il suffisait d'avoir des intentions, ça se saurait. Mais justement ça se voit. Ce n'est pas non plus le sujet psychologique. S'il suffisait d'avoir des émotions, il suffirait de les décrire, de les nommer. Et dès qu'on se borne à nommer il n'y a pas de poème. J'appelle *poème* une transformation d'une forme de vie par une forme de langage et une transformation d'une forme de langage par une forme de vie. En cela un poème est un acte éthique. Il fait du sujet. Il vous fait du sujet. Ce qui a plusieurs conséquences. Par ce nominalisme du poème. Dans la mesure où c'est un acte éthique, un poème est aussi un acte politique. Parce qu'il est un enjeu du sujet. C'est donc un universel. Et il n'y a pas de sujet, l'ensemble de tous les autres sujets, s'il n'y a pas le sujet du poème, s'il n'y a pas de poème. D'ailleurs, l'anthropologie et l'ethnologie le

montrent à profusion, il n'y a pas de vie humaine, pas de culture sans poème.

Un poème est aussi un individu. Ou plutôt un poème est un individu, ou n'est pas un poème, mais un produit de la représentation réaliste du langage et de l'art du langage.

Ainsi la question des représentations de l'humanité n'est pas séparable de celle des représentations du langage. Du jeu de bascule entre réalisme et nominalisme.

Il faut ici que j'évoque un exemple particulièrement piquant du conflit entre la théologisation réaliste et l'historicisation nominaliste du langage. Et cet exemple est l'hébreu. C'est même l'exemple, à ma connaissance, de la théologisation maximale d'une langue. Du réalisme maximal.

L'exemple privilégié, tant il est cité qu'on ferait une bibliothèque à rassembler le nombre de fois qu'il est invoqué, pour prouver le fonctionnement réaliste de cette « langue de la sainteté » divinisée, sacralisée en « langue sainte » ou « langue sacrée », et « texte sacré », cette idolâtrie qui ne se connaît pas comme telle, c'est, en hébreu, le mot *davar,* qui signifie, selon les emplois, « parole » ou « chose ». L'exemple emblématique du réalisme[1]. Et, petite merveille du langage, le même mot *davar,* « parole », est censé retentir dans *midbar,* le « désert ». Le réalisme entend des voix.

Ce qui montre aussitôt que cette question est bien une affaire de sens du langage. En quoi il y a une éthique et une politique dans la théorie du langage. Et il faudrait qu'il y ait la réciproque, la réversibilité : une théorie du langage dans l'éthique et dans le, dans la politique. Comme on peut constater qu'il n'en est rien, je me demande si ce qu'on peut appeler la théorie du langage n'implique pas qu'elle est nominaliste spécifiquement. Ce que montre Saussure. Sans le dire.

Ce qui voudrait dire que le réalisme linguistique, en effet, peut-être n'a pas, n'est pas une théorie du langage. *Parce que la*

1. Je renvoie à l'analyse que j'en ai faite : « Génie du lieu et génie de la langue : *Midbar,* « désert », et *davar,* « parole », en hébreu », dans *L'Utopie du Juif, op. cit.,* p. 189-227.

théologie en tient lieu. C'est pourquoi Kenneth Burke appelle la théologie une logologie[1].

Car il n'y avait pas à faire tellement d'histoires, pour ce *davar.* C'est la banalité même des emplois des signes, que le discours, donc le contexte d'emploi, fait la variabilité du sens des mots. À commencer par le mot *histoire* en français, l'histoire qui arrive et l'histoire qu'on raconte[2]. Et *davar* est en effet aussi tantôt la parole prononcée, tantôt l'événement dont on parle. Quant à *midbar,* « désert », le mot vient d'une autre racine que *daber,* « parler », et qui signifiait « mener paître ». C'était le lieu où on menait paître. Maintenant, c'est surtout le lieu où on fait brouter les ânes.

Ce qui est beau, pour libérer, si j'ose dire, cette langue tellement prise dans sa gangue de réalisme linguistique, c'est-à-dire de sacralisation, c'est qu'il ne me semble pas qu'on ait jamais remarqué à quel point, au contraire, son fonctionnement manifeste une particularité spécifiquement nominaliste, c'est la manière dont l'hébreu biblique forme certains abstraits. L'abstrait est fait par le pluriel masculin du concret. Ainsi *'hay* signifie « vivant », *'hayim* est le pluriel masculin, « les vivants », et c'est ce pluriel qui signifie « la vie ». L'exemple est particulièrement emblématique des enjeux du nominalisme : la vie, c'est les vivants.

Bien sûr, ce n'est pas le seul exemple. Un autre particulièrement intéressant est le mot traditionnellement traduit par « compassion » ou « miséricorde ». C'est le pluriel de *re'hem,* la « matrice », l'« utérus », *ra'hamim.* Et ce n'est pas « les matrices » comme le traduit Chouraqui : « ne boucle pas tes matrices » (pour le psaume 40,12). Son sens réel est le sentiment qu'une mère éprouve pour l'enfant sorti de son ventre. Ce qui est sans mesure plus fort et autre que la « miséricorde ». Je traduis : « les tendresses de son ventre ».

Certainement, un des enjeux d'une pensée nominaliste du langage est de penser l'historicité des langues. Et des discours.

1. Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion, Studies in Logology,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1970.
2. Geste typiquement réaliste, celui de Heidegger, qui voulait deux mots distincts, *Geschichte et Historie.*

Où, comme c'est curieux, on retrouve le problème de l'origine du langage fondu et confondu avec celui de l'origine des langues. Et, une fois de plus aussi, on retrouve Saussure, qui sait que chaque fois qu'on recherche l'origine on trouve le fonctionnement. Où il apparaît aussi que l'interrogation sur l'origine est une interrogation sur l'identité.

Sur quoi ne peut pas ne pas venir ici le problème de ce que c'est que jouer avec les mots. Et certainement le jeu de mots, le jeu de langage n'est pas le même selon qu'il est réaliste, ou nominaliste.

Selon la croyance (et je m'exprime en nominaliste), que constitue la représentation réaliste du langage, si je joue avec les mots, je manipule les êtres mêmes, des êtres de langage. Je joue, mais en réalité – c'est le cas de le dire – je suis on ne peut plus sérieux. Parce que j'y crois. Le jeu de mots réaliste cache un sérieux profond, et même un comble du sérieux, parce que celui qui joue se sacralise, il agit sur le cosmique, sur les choses mêmes, il est un dieu. Il y a des micro-théologismes dans les réalismes. C'est ce qui arrive avec le petit *a* de la « différance » chez Derrida, avec « la semaine était enceinte » dans un roman, j'ai oublié lequel, d'Hélène Cixous : c'est une réalisation du féminin. Et dans toute cette idéologisation du langage en quoi consistent, particulièrement aux États-Unis, les *gender studies* où le genre féminin des mots est sexualisé, confondu avec le sexe biologique. Ainsi qui manipule est manipulé.

Tout autre chose dans une autre manière de jouer avec les mots. Comme quoi il y a jeu de mots et jeu de mots. Où je dirai qu'on ne joue pas selon les mêmes implications avec le langage, dans une pratique nominaliste des mots. On joue avec des représentations, on sait qu'on joue avec des représentations, et on se joue des représentations. C'est l'humour, et l'ironie. Le sketch de Raymond Devos quand il parle comme si c'était son chien qui parlait. Les jeux de Coluche, ou de Woody Allen. Seul ce jeu est libérateur. L'autre produit de la confiance dans le langage. Et la confiance dans le langage est un symptôme de réalisme. En même temps qu'une ignorance qui s'ignore.

Le jeu de langage est réaliste dans l'injure qui inverse les sexes, la féminisation pour désigner un mâle par le mot grossier

qui désigne le sexe féminin : « sale con ». Réaliste aussi dans les termes de tendresse, où on féminise aussi. Ce jeu de langage est bien un jeu avec les êtres. On prend, mais on y est pris.

C'est aussi ce qui a lieu, la chose est bien connue, dans un certain emploi généralisateur du singulier, quand on dit : « *la* femme », mais assez drôlement, autant avec le pluriel, si je peux dire, pluriel de comédie : « les femmes ». Ce sont de petits réalismes, comme on dit des solécismes. C'est-à-dire des idéologismes. Les exemples sont en réalité en tout petit nombre, et vous reconnaissez immédiatement que le racisme est réaliste, au singulier comme au pluriel : *le* Juif ou *les* Juifs, *le* nègre ou *les* nègres. Le réalisme produit du bloc, en donnant de la réalité à une abstraction. En ce sens, le réalisme du langage est un danger et un ennemi pour une vie humaine.

La dualité du réalisme et du nominalisme n'est pas un manichéisme. Parce qu'autant elle est difficilement saisissable, étant brouillée, masquée par l'hétérogénéité des catégories de la raison, autant elle-même est débordée par d'autres aspects du langage, comme la diversité des rapports au divin. Spinoza passait pour athée au XVIIe siècle parce qu'il pensait le divin hors du religieux. Il y a toujours aujourd'hui, sinon même plus que jamais pour certains, la confusion entre les deux, et Spinoza continue d'être rejeté au nom du religieux. Paradoxalement, ce que montre le point de vue nominaliste, c'est que le religieux est religieux dans la mesure même où il ne pense pas le religieux. Il le prend pour du donné. C'est pourquoi aussi il confond à son profit le sacré, le divin et le religieux.

Ce qui est capital, vital même, c'est que le conflit des points de vue, du réalisme et du nominalisme dans le langage, est à la fois majeur et méconnu. D'autant plus dramatique qu'il est méconnu. Le langage fait de nous des marionnettes si on ne le pense pas dans tous ses effets de société. La propagande et l'idéologie sont là pour ça. Et il semble clair que le réalisme fait tout pour qu'on ne le pense pas.

Il n'est pas anodin que Heidegger pose que c'est la langue qui parle, *die Sprache spricht,* ce que voile la traduction française qui a cours, en traduisant *Unterwegs zur Sprache* par *Acheminement*

vers la parole. Au lieu qu'elle devrait être *En chemin vers la langue.* En quoi Heidegger, en scolastique réaliste qu'il est, n'a pas de pensée du sujet. Aussi la tâche de la pensée est paradoxalement de penser ce que le réalisme empêche de penser, c'est-à-dire une historicité, et une historicisation, radicales du langage, du poème, de l'éthique et du politique.

De ce point de vue il y a à faire une distinction que ne fait pas le religieux, que ne font pas les religieux, entre le sacré, le divin et le religieux. Telle que le sacré est le fusionnel avec le cosmique, le divin est le principe de vie qui constitue les vivants, d'abord fondu avec le sacré, puis il passe à une transcendance absolue qui est celle de la théologie négative. Et le religieux est la captation, l'appropriation, la socialisation et la ritualisation du sacré et du divin dans le théologico-politique, et à son profit. Au point qu'au nom du divin le théologico-politique est un culte de la mort, et la religion une tueuse.

C'est ce qui fait du théologico-politique l'ennemi majeur de ce qu'implique, pour tous, une vie humaine. Ce que j'ai tâché de démontrer. En ce sens, l'humanité est en danger. Reportez-vous à votre journal quotidien.

Que faire ? Déjà au moins transformer l'enseignement des humanités pour travailler à transformer l'humanité. C'est-à-dire enseigner la théorie du langage avec ses effets sur l'éthique, sur le politique, sur la politique. Vaste programme, sans illusions. Mais c'est comme le monde : il n'y en a pas d'autre.

6. Dans le langage c'est toujours la guerre[1] (entretien avec Pierre Gazaix)

Pierre Gazaix: Vous êtes souvent qualifié de « polémiste ». Dans ce mot, il y a « guerre » et dans *Critique du rythme* vous affirmez carrément « dans le langage, c'est toujours la guerre » ?

Henri Meschonnic: Oui. C'est la question du rapport étymologique entre la polémique et la guerre. Ce qui est très drôle, c'est que la polémique est partie dans une tout autre direction que la polémologie. Je crois effectivement que le rapport étymologique entre la polémique et la guerre reste un rapport de sens, ce qui n'est pas obligé: pour la plupart des mots, il y a une coupure entre l'étymologie et le sens. Mais à condition de faire une différence, que je crois précisément la polémique a pour stratégie d'occulter, une différence entre la polémique et la critique. D'ailleurs, je viens d'employer le mot de stratégie qui est précisément un terme de la guerre. Je crois qu'on peut dire que la polémique, par tous les moyens, depuis l'emploi des arguments jusqu'à l'absence d'argument, c'est une guerre pour avoir raison, ou pour dominer d'une manière ou d'une autre. Dominer sur le plan de l'argument, sur le plan des moyens d'opinion. Effectivement la polémique joue sans doute avant tout sur le plan de l'opinion, avec tout ce que ce terme comporte de flou, et éventuellement de coups bas. Je crois qu'il est important de distinguer et même d'opposer la polémique et la critique. La polémique tend à englober la critique, et à faire passer la critique pour de la polémique, parce que les deux ont en commun ne serait-ce que la base d'un désaccord. Mais la critique et la polémique ont non seulement des stratégies mais je dirais une épistémologie différente, une éthique diffé-

1. Paru dans *Mi-Dit, Cahiers méridionaux de psychanalyse*, n° 6-7, année 2, n° 1, mars 1985, Montpellier.

rente, et un politique différent. Pour moi, la critique est une stratégie qui vise l'historicité, qui vise à reconnaître la situation des problèmes, des sujets, pour savoir comment se font les opérations de sens et donc d'occultation du sens. La critique reste pour moi, en effet, proche du jeu étymologique qui lui est propre, et qui n'est pas du tout le même que celui de la polémique.

P.G. : À partir de la notion de crise ?

H.M. : Oui, mais d'abord l'exercice du jugement : *krinein* en grec c'est juger. Il est dangereux de mettre immédiatement en relation la notion de critique avec la notion de crise, parce que ce rapprochement installe d'abord une relation avec la métaphore médicale de la crise. Par rapport à un état qui ne serait pas la crise. Alors que précisément l'histoire montre qu'il n'y a que de la crise. Comme la notion de crise est contrastive, si l'autre terme du contraste disparaît, la notion même de crise se modifie. Dans ce sens, il y a une stratégie de l'emploi du terme « crise ». Je crois qu'il est beaucoup plus fécond de mettre la notion de critique en rapport avec la notion de jugement, c'est-à-dire de recherche des fondements. C'est le sens de *Critique de la raison pure,* mais c'est aussi le sens de l'École de Francfort, comme référence culturelle la plus proche. C'est-à-dire la volonté de situer les choses par rapport à un ensemble, situer tout ce qui est régional par rapport à une théorie de la société. Dans ce sens la critique est critique aussi au sens courant du mot. Elle peut donc critiquer au sens où elle recherche des défauts. Mais c'est avant tout l'exercice d'un point de vue au sens où Lévi-Strauss, dans *Race et Histoire,* montre qu'il n'y a pas de sciences humaines sans points de vue, sans situation historique d'un sujet, qu'il soit ethnologique, ou qu'il travaille sur le langage, ou qu'il travaille sur d'autres domaines du social.

L'exercice de la critique consiste donc à essayer de tenir ensemble la reconnaissance de l'historicité et de la spécificité. C'est une recherche du fonctionnement des stratégies. Ce n'est pas une recherche de la domination. La différence radicale et fondamentale avec la polémique, c'est que la polémique est une

recherche de la domination. Rechercher la raison de quelque chose, ce n'est pas nécessairement chercher à avoir raison, à se donner raison.

P.G. : Vous récusez donc ce qualificatif de « polémiste » ?

H.M. : Complètement. Je pose même que précisément, la marque de l'adversaire, c'est-à-dire de la rationalité dominante, est de poser sur la critique l'étiquette de « polémique », parce qu'ainsi, à la fois elle l'englobe et elle la neutralise, en la ramenant à sa propre stratégie, qui est une stratégie de domination, montrant par là sa résistance. Autrement dit, le geste qui consiste à faire passer la critique pour de la polémique, est, pour moi, le geste même qui montre, négativement, la résistance, au sens où les psychanalystes parlent de résistance, ou au sens où l'on constate une résistance analogue dans la théorie de la traduction. Les traducteurs n'aiment pas qu'on leur dise comment opère tout ce qu'ils occultent dans leurs traductions. Ils résistent à l'analyse poétique de la traduction. De ce point de vue, la poétique et la critique sont dans une relation d'implication réciproque, en ce qui concerne les sciences humaines. Je veux dire que la poétique est une critique des sciences humaines. Et je ne crois pas qu'on puisse faire une critique des sciences humaines sans la poétique. C'est par la poétique qu'on peut tenir le lien interne, pas la juxtaposition, entre l'épistémologie, l'éthique et le politique alors que la polémique au contraire fonctionne dans la séparation de ces divers ordres.

P.G. : Poétique, éthique, politique, polémique ont une grande proximité en tant que signifiants ?

H.M. : Oui, mais quelqu'un m'a fait remarquer encore plus… que monade et limonade étaient très proches… Ce rapprochement de consonance n'a aucun intérêt. Il y a, comme disent les Anglais, un *jingle,* un effet de tintinnabulement des mots, qui peut même être gênant dans la mesure où ça fait tic-tic-tic, poétique, éthique, politique. Mais ce n'est pas parce que poétique et politique se ressemblent qu'ils s'assemblent. Au contraire, la tradition rhétorique fait tout pour qu'il n'y ait rien de commun entre eux, et précisément pour que leur rapprochement soit aussi incongru que monade et limonade.

P.G. : En ce qui concerne la polémique et la critique, vous avez montré un rapport de domination de la première sur la seconde, entre autres. Pourriez-vous préciser comment vous analysez leurs rapports au pouvoir ?

H.M. : Je voulais juste ajouter, à propos de la distinction entre polémique et critique, que je crois qu'il ne faut pas oublier, en effet, le rapport au pouvoir, essentiellement à un pouvoir sur l'opinion : presse écrite ou orale... C'est un des éléments qui peuvent intervenir dans la distinction entre critique et polémique. Dans la mesure où la polémique implique une stratégie de domination, elle présuppose un pouvoir, un pouvoir de parler comme un pouvoir de se taire : c'est-à-dire de faire qu'il n'y ait pas de discussion. Alors que la critique, paradoxalement, est neutre par rapport au pouvoir. Neutre signifie libre. À la limite, je me demande si la critique peut avoir du pouvoir. Elle verserait immédiatement dans le dogmatisme. En tout cas, je ne serais pas loin de penser qu'une relation au pouvoir risque intrinsèquement de corrompre la critique. Par exemple, dans l'ordre des pratiques du langage, la poésie est critique, pour être poésie, la poésie est critique de la poésie. Et il y a une chose qui vient immédiatement risquer de corrompre la poésie, c'est d'avoir un pouvoir : un pouvoir dans une revue, dans un groupe, dans une émission de radio. C'est-à-dire immédiatement chefferie et autoreproduction, établissement d'une chaîne qui devient anticritique, et donc se retourne contre la poésie, ou en tout cas risque de le faire.

P.G. : Est-ce que ceci ne pourrait pas s'articuler avec les points de vue que développe Michel Foucault sur le pouvoir comme effet de discours ?

H.M. : De ce point de vue, il y a aussi des linguistes qui ont fait des études sur le dialogue, en montrant que la relation de dialogue est une relation agonistique. Cela peut d'ailleurs prêter à discussion. Mais j'ai lu, je ne sais plus où, en position d'emblème pour les dialogues en quelque sorte, que le premier dialogue mentionné dans la Bible est celui de Caïn et Abel !

Sur un plan purement linguistique, on a remarqué que, sans aller pour autant jusqu'à ce que Barthes appelait le fascisme de

la langue, il suffit de poser une question, et l'interlocuteur est obligé de répondre dans le cadre imposé par la question. On ne peut pas répondre par un complément de temps à une question qui porte, sur un complément de lieu. Dans les dialogues d'enfants, on a observé que c'est le premier qui prend la parole qui détermine dans la séquence du dialogue, ou une mini-séquence, la suite de la conversation, le tour qu'elle va prendre y compris le tour grammatical. Bien sûr, ceci n'implique pas que l'homme est un loup pour l'homme. Il ne faudrait pas faire la dérive du caractère agonistique du dialogue vers une sorte de contraire de l'irénisme, qui verrait des bouches toujours prêtes à mordre dans la première bouche qui parle.

Voilà ce que je peux dire sur la guerre... Et en ce sens, l'épigraphe que j'ai empruntée à Mandelstam, « dans la poésie c'est toujours la guerre », je l'ai reprise en écho, généralisée, dans *Critique du rythme,* pour dire : « C'est dans le langage qu'il y a toujours la guerre. » C'est parce que le langage est un lieu de conflits, où certaines stratégies ont aussi en propre de camoufler le conflit, un des paradoxes, c'est que la polémique peut avoir pour objet de masquer le conflit. Sous certains de ses aspects, par le silence ou sous un air olympien, la polémique peut avoir pour caractéristique d'étouffer la critique, de dire qu'il n'y a pas de guerre. Mais dire qu'il n'y a pas de guerre, c'est précisément l'acte qui cache la critique. C'est donc un acte polémique, et absolument pas un acte critique.

P.G. : Il est un mot à résonance guerrière, lui aussi qui revient souvent dans vos textes : dualisme ?

H.M. : Le dualisme n'est pas nécessairement un duel non plus. Ce qui est drôle, c'est de remarquer que ce sont les principes unitaires qui sont dualistes. Le dualisme du signe c'est un dualisme qui est aussi une anthropologie : celle de l'âme et du corps mais qui se fait au bénéfice d'un principe unique. Principe unique du signe. Ou bien c'est l'âme. Si on prend le modèle du signe linguistique, il établit toute une chaîne, tout un paradigme dualiste effectivement, le dualisme anthropologique de l'âme et du corps, de la lettre et de l'esprit, du vivant et du mort. C'est le schéma platonicien, repris par le christianisme, de la lettre qui

tue et de l'esprit qui vivifie (opposition entre la lettre et l'esprit). C'est un schéma qui occulte un élément au profit de l'autre, et qui est repris dans le schéma politique du *Contrat social,* dans la mesure où dans le contrat social, il y a la majorité et la minorité. La majorité est assimilée au Souverain de manière tout à fait homologue à la façon dont le signifié est assimilé au signe. Dans les deux cas, – pour le signe linguistique, c'est le signifiant, pour le contrat social, c'est la minorité –, ces deux éléments sont escamotés au bénéfice de l'ensemble. Rousseau dit très clairement que c'est au plan symbolique que la majorité domine parce qu'elle est identifiée au Souverain non parce qu'elle est la plus nombreuse. Auquel cas, ce serait une oppression. Ce n'est pas une oppression. C'est une légalité interne, homologue à celle qui fonctionne dans le signe linguistique. Avec la généralisation des effets de théorie, par exemple sur la notion de langue. Cela a donné, au XIX[e] siècle, un universalisme de la raison qui s'est traduit sur le plan de la langue, par exemple, par la recherche d'une langue universelle. Ces tentatives de langue universelle reprenaient le projet du XVIII[e] siècle. On retrouve ici la notion de guerre, parce qu'il y a un rapport entre le projet de paix universelle de Kant, au XVIII[e] siècle, et le projet de langue universelle. Le lien remonte au mythe de Babel, comme si effectivement la diversité, en particulier celle des langues, était source de la guerre. Comme si, en parlant la même langue dans un même peuple, ou une même famille, on n'était pas séparés. Comme s'il fallait des langues différentes pour être séparés. Le mythe de Babel est un des mythes les plus vivants, et qui se continue dans cette sorte d'occultation de la diversité des langues qui est toujours et encore assimilée à un mal. À travers tout le XIX[e] siècle, on voit très bien que c'est un mal : un des aspects du mal, au sens métaphysique du mal, puisque la raison est universaliste. C'est encore manichéen, parce que la raison est forcément du côté du bien : c'est la science, c'est la République universelle, comme disait Hugo. Le bonheur de l'humanité.

Ce schéma dualiste est apparemment irénique. Il a l'air de faire régner la paix. En réalité, il est fondé sur l'oppression. L'oppression toujours soit du corps, soit de la lettre, soit des spéci-

ficités, et alors toute la chaîne des spécificités : spécificité du langage, spécificité artistique, mais aussi spécificité ethnique. Marx disait que les Croates devaient parler allemand et ne comprenait pas pourquoi ils continuaient à parler croate… Et Hugo écrit, je ne sais plus dans quel texte, que tout le monde finira par parler français. Ce sera la langue universelle… Il me semble que le propre du dualisme, c'est d'être fait sur le modèle du signe linguistique, dans une chaîne qui va de l'anthropologique au politique. En ce sens, je dirais que le signe linguistique est peut-être le patron universel du fonctionnement du dualisme. Il a une manière tout à fait particulière de faire la guerre en la cachant.

P.G. : Mais, alors, question naïve, qu'est-ce qu'on y peut ?

H.M. : Je ne crois pas qu'on détruise des notions comme on peut se débarrasser d'un fantasme. Ce serait tout à fait illusoire et fantasmatique de croire qu'on peut se débarrasser du signe. Mais on peut déplacer les notions, en montrant à quelles stratégies elles obéissent, ou plutôt quelles sont les stratégies qui les constituent. On peut déplacer les notions par la mise en évidence de l'enjeu de leurs stratégies. Je crois que l'enjeu des stratégies du dualisme anthropologique et politique, c'est le pouvoir par la notion d'âme ou de signe, et ce qui est lié au signe. Le pouvoir d'une certaine catégorie de prêtres, pour employer un langage à la fois métaphorique et non métaphorique, prêtre ou soldat, pour rester dans la vieille symbolique indo-européenne. Il suffit, à ce moment-là, de montrer que la stratégie du langage peut être soit cette stratégie-là de la langue, du signe, soit une stratégie du discours, c'est-à-dire une stratégie non plus du dualisme mais de la pluralité, une stratégie du sujet. La stratégie d'une dialectique du sujet et du social, du sujet et de l'État. Alors que, dans le signe, et la langue, le sujet est mis dans l'impossibilité d'être autre chose qu'une illusion… En ce sens, il y a une belle superposition entre le fonctionnement du structuralisme, qui fait du sujet un pur rapport grammatical, et une phrase de Marx dans la préface de la première édition allemande du *Capital*, où il dit que l'individu est la créature des rapports sociaux. De ce point de vue, le marxisme comme aventure de l'universalisme du XIXe siècle, se

trouve en parfaite concordance avec le structuralisme : ce sont deux prises différentes d'un rationalisme universalisant.

P.G. : Et Lacan ?

H.M. : Ce qui me gêne beaucoup, ce qui rend Lacan prisonnier de son époque, c'est que toutes ses notions du langage sont celles du structuralisme, et de Jakobson en particulier. Je crois qu'il ne peut pas ne pas être solidaire de ce qui advient à ce structuralisme. C'est-à-dire que ce sont des notions rhétoriques. C'est peut-être l'objection la plus importante. Sinon il y a une spécificité sur laquelle je n'ai rien à dire, si ce n'est que le terme de signifiant a chez Lacan un sens qui n'est pas, loin de là, linguistique. Ça concerne réellement, spécifiquement, la psychanalyse.

Mais tout ce qui est emprunté au langage, et en particulier la fameuse phrase « L'inconscient est structuré comme un langage », me semble inscrit dans le structuralisme. Ce n'est pas par hasard qu'il y a « structuré ». Ce que Lacan entend par langage est fait de notions structuralistes.

P.G. : Si la question ne vous paraît pas trop tirée par les cheveux par rapport à la guerre, pourriez-vous dire ce qui vous a poussé à la réédition du *Dictionnaire des onomatopées* de Charles Nodier, bien que vous vous en soyez expliqué dans « La nature dans la voix », que vous avez intégré au dictionnaire ?

H.M. : Ça, c'est une autre guerre. Précisément, il y a eu un étouffement de l'étymologie, joli sujet qui montre le rapport entre la polémique et la critique. Concernant l'étymologie et l'onomatopée, si la philologie au XIX[e] siècle a eu une visée, cette visée a été de se débarrasser de la nature, de cet envahissement du langage par l'origine, démarche sans obligation ni sanction. C'est-à-dire que, d'une certaine façon, elle était folle. À nos yeux, rétrospectivement. Même si on critique le XIX[e] siècle d'autre part, il y a eu une folie de l'envahissement du langage par l'étymologie, par la nature, et le XIX[e] siècle a réagi contre cette folie, cet envahissement, en fondant une science positiviste du langage, en s'inspirant du modèle des sciences naturelles (Cuvier, Linné) en recherchant des lois, en se donnant des garde-fous, c'est vraiment le cas de le dire, les lois phonéti-

ques. Les philologues du XIXe siècle ont réussi à montrer que ces rapports d'imitation entres les mots n'étaient que des fictions. Précisément d'ailleurs, c'est ce que dit étymologiquement le mot « onomatopée ». C'est ce que redit Nodier : que l'onomatopée est une fiction de mot, une fiction, au sens où en anglais on parle de « fiction » pour dire un roman. Une sorte de roman du langage. Mais le XIXe siècle philologique, jusque dans la linguistique officielle de notre temps, n'a cessé de réduire et l'onomatopée et l'étymologie, pour ne plus faire de celle-ci que ce qu'elle est pour nous aujourd'hui, c'est-à-dire tout simplement, en termes de linguistique, la provenance d'un mot. Distincte de l'histoire du mot. Mais ce qui est intéressant dans un mot, c'est tout ce qu'il a traversé, ce n'est pas seulement d'où il vient. De ce point de vue l'histoire des mots est plus intéressante que leur provenance. Mais ce qu'il y avait de fascination dans la provenance, c'est qu'elle était naturelle. À partir du moment où elle est à l'intérieur du langage, elle n'est plus roman de nature, mais roman historique, parce qu'elle devient ce que Saussure appelait « des moraines de glacier », des traces qui s'arrêtent assez vite, et en deçà desquelles on ne sait rien.

Par rapport à cette réduction graduelle de l'étymologie et de l'onomatopée, qui a fait que celle-ci n'a plus été qu'une marge, la basse-cour du langage, ce qui m'a paru intéressant de montrer, en rééditant le *Dictionnaire des onomatopées* de Nodier, c'est que cette onomatopée restreinte, occultée, est en fait le problème majeur du langage. Le symétrique de cette primauté de la nature qui est en question. Le problème de l'historicité, par rapport à cette continuité que montre Nodier, et qu'il y avait à travers tout le XVIIIe siècle entre l'onomatopée et l'harmonie imitative, qui est du discours. L'onomatopée était *tic-tac,* l'harmonie imitative, selon l'exemple que prend Littré dans Racine, « L'essieu crie et se rompt ». Avec « l'essieu crie et se rompt », une extension se produit de l'onomatopée à toute la phrase, à tout un groupe de mots. Donc au discours.

Ce qui est intéressant, c'est de montrer que c'est le discours qui a toujours motivé l'onomatopée. De ce point de vue, il y a un certain nombre de fausses frontières qu'on peut dénoncer.

Par exemple entre le plaisir de la rêverie, du roman, et puis la science qui, elle, serait dénuée de rêve. C'est ainsi que Genette voit les choses dans *Mimologiques* : le côté de Cratyle, celui qui rêve sur les mots, et le conventionnaliste qui, lui, est purement dans l'ordre de l'institution des mots par la société. Là, il n'y a plus de place pour le rêve. C'est une frontière qui s'écroule, de même que s'écroule la frontière entre la science et le roman. J'ai montré que ce retour du rêve ou du fantasme se situe en plein dans les écrits scientifiques, qu'ils soient des linguistes ou des psychanalystes : soit Pierre Guiraud, soit Ivan Fonagy, ce sont des naturistes au sens le plus fort du XVIIIe siècle. C'est-à-dire qu'ils continuent de manifester le rêve d'une continuité entre les mots et les choses alors que l'historicité passe par, ou commence à, la discontinuité radicale entre les mots et les choses.

Le problème de l'onomatopée est merveilleux. Parce que ça fait rire. Et la question est de savoir pourquoi ça fait rire. Il y a plusieurs sortes de rire. C'est pourquoi j'ai cité *L'Anthologie de l'humour noir,* de Breton, qui fait une différence très juste entre l'humour d'émission et l'humour de réception. On ne sait pas si Nodier riait ou ne riait pas en écrivant certaines de ses définitions[1]. Il y a des lettres qui tendent à montrer que c'est un humoriste complet, et d'autres choses dans lesquelles on sait qu'il croyait. Donc, c'est ambigu. Et on ne peut pas simplement rire de Nodier comme on rirait d'une ineptie d'il y a 150 ans. Il y a un effet en retour de notre propre rire, qui dénoncerait

1. À titre d'exemple, nous citons la définition de « BEDON – onomatopée du bruit de tambour. C'est l'opinion de Le Duchat dans sa note sur ce passage de Rabelais : "Chausses à la souive pour tenir chaulde la bedondaine", *Gargantua,* Liv. I, Chap. XX. "Selon Fauchet et Ménage, dit-il, on a appelé *dondon* une femme grosse et courte, de dondaine, ancienne machine qui jetait de grosses boules rondes ; et du même mot, on a appelé *bedaine* un grand ventre de la grosseur des anciennes doubles dondaines, mais n'en déplaise à l'un et à l'autre, *bedon* est la racine des mots *bedaine* et *dondaine,* et même de *bedondaine.* On a dit bedon par onomatopée pour tambour, de *bedon, bedaine,* et par reduplication *bedondaine,* d'où on a tiré *dondaine,* Rabelais donne aux Suisses pour ventres des *bedondaines,* parce que cette nation, qui pour l'ordinaire a le ventre fort gros, porte ses culottes d'une manière qui le fait paraître encore plus gros." »
Alors bedonnant ou bidonnant ?

justement notre incompréhension complète du problème. Il y a bien sûr d'autres fous du langage, et ce genre de rêverie peut sans doute se produire parce que le langage est le lieu même de la motivation, d'une motivation qui n'a aucune limite... Il y a de grands ancêtres qui l'ont reconnu. Le premier, ou un des premiers, est certainement Humboldt, qui considérait le langage non comme un instrument de communication, mais comme une matière de rêve, parce qu'on est né dans une langue, qu'on y a eu son enfance, et que c'est à l'intérieur d'elle que l'on rêve. C'est une matière associative. Mais en tant que matière associative, elle inverse le rapport nature/histoire. Le rapport du XVIIIe siècle, c'était de mettre le langage dans la nature : le langage viendrait de la nature. Je crois que la notion de discours s'enrichit si on la construit pour intégrer complètement l'onomatopée. Ce que d'ailleurs la B.D. illustre parfaitement. Et pour montrer que c'est le langage qui crée la nature, non la nature qui crée le langage. D'où l'effet de la critique. C'est une critique du rire. C'est une critique de ceux qui sont aussi bien les adversaires que les partisans de l'onomatopée. Relisant le *Cratyle,* je me suis beaucoup amusé à voir que la plupart de ceux qui le citaient, ou qui le mentionnaient, montraient qu'ils ne l'avaient pas relu. Car c'est une stratégie, de dire que dans le *Cratyle,* qui est le texte fondateur de ce problème, sinon même de la théorie du langage, il y aurait – c'est la position de Genette – deux personnages qui s'opposent l'un à l'autre : Cratyle qui défend les étymologies par onomatopées, et puis l'adversaire, le rationaliste, le conventionnaliste, Hermogène. Cette stratégie consiste à oublier seulement qu'il y a trois personnages, et en particulier Socrate, qui parle pour Cratyle, ce qui ne signifie pas du tout qu'il en soit le porte-parole, ou qu'il s'identifie à Cratyle. Il y a toute son ironie. Mais aussi les termes mêmes dans lesquels est posé le problème. C'est une opposition entre le terme de la nature *physis* et le terme qui inclut l'histoire dans l'usage, *nomos.* Or Jakobson, Pierre Guiraud, Fonagy, linguiste et psychanalyste, tous, et Genette aussi, posent l'opposition dans les termes scolaires *fusis/thesis.*

Il n'y a pas une seule fois le mot *thesis* dans le *Cratyle,* et c'est très important, parce que *thesis* c'est la convention purement

établie par institution, tandis que *nomos* c'est l'usage, la coutume, ça plonge dans le passé. Du coup, on ne peut plus faire ce que fait la stratégie antiarbitraire traditionnelle du XVIIIe siècle, par exemple : opposer l'histoire à l'arbitraire. Cette fois l'arbitraire inclut l'histoire. C'est cela qui est radicalement important, et qui fait qu'il faut séparer le conventionnalisme de l'arbitraire. Je ne crois pas qu'on l'ait fait jusqu'ici.

Dans toutes les stratégies, soit contre l'onomatopée, soit pour, on trouve cette opposition classique : la nature d'un côté, la convention de l'autre. Ce qui fait que la convention est identifiée à l'arbitraire. C'est une représentation, du moins j'essaie de le démontrer. Ce n'est pas la nature des choses. Cette construction a pour effet, soit de nous mettre du côté de l'arbitraire, mais en perdant toute l'onomatopée, c'est-à-dire toute la motivation, soit de nous mettre du côté du roman. Des deux côtés, on reste dans le binaire, dans le dualisme rationnel-irrationnel, qui n'est qu'un des effets du signe : la folie du signifiant, la folie du signifié.

Je crois qu'il faut non pas dépasser à la hégélienne cette opposition, mais montrer que la stratégie qui les oppose fait partie d'un couplage qui tient de la confusion entre l'arbitraire et la convention. Et, d'une certaine manière, entre *nomos* et *thesis*. À partir du moment où l'arbitraire, et c'est pourquoi il faut repartir de Saussure, mais d'un Saussure destructuralisé (c'est bien constamment le combat d'une critique), à partir du moment où l'arbitraire est le radicalement historique, je dirais pratiquement qu'il récupère tout le roman. Seulement en termes historiques. En particulier, il ne coupe pas le langage du sujet. Ni de l'histoire. Il place également, en historicisant l'arbitraire, l'arbitraire dans la nécessité du sujet parlant. C'est le passage par Benveniste. Alors que la conception traditionnelle de la convention est très vide, vide du sujet, vide de l'histoire, et a pour effet de rejeter l'arbitraire dans le hasard, c'est-à-dire de nouveau dans les sciences naturelles. C'est bien à contre-Saussure, à contre-historicité que, dans le structuralisme linguistique, et en passant par la grammaire générative, a eu lieu la tension pour remettre le langage dans les sciences de la nature, du côté de la biologie. Les rapports entre les biologistes et Jakobson, ou entre

Chomsky et les psychologues qui font des expériences sur les singes, par exemple, sont très révélateurs d'une déshistoricisation du langage, pris de nouveau comme science de la nature, dans l'épistémologie des sciences de la nature. Le combat critique du sujet et de l'historicité est un combat pour une spécificité de l'épistémologie du langage contre le placage, la mainmise de l'épistémologie des sciences de la nature.

Le paradoxe de l'onomatopée, qui a l'air d'être un pur rire dans le langage, c'est bien de soulever tous ces problèmes, et d'être le lieu même où ces problèmes sont soit occultés, soit dans la possibilité d'être mis à découvert.

7. Pas de critique sans théorie critique du rythme

Étrange emploi absolu du terme de *critique*: *la* critique, les enjeux de la critique. À la fois l'universel et le plus limité. Borné même, mais présomptueux. Car il s'agit, on le sait, de critique littéraire. Et à force de présuppositions, de présomption, une longue tradition entretenant des confusions qu'elle prend pour un avantage, la critique littéraire est peut-être littéraire, mais elle est tout sauf critique.

C'est pourquoi, si les enjeux de la critique sont multiples, et interdépendants, le premier de ces enjeux est la critique même. La tâche première d'une réflexion sur la critique est une critique de la critique: concepts, moyens, situation, points de départ et visée. En somme, une poétique de la critique. Et une politique de la critique. L'examen de sa poétique. L'examen de sa politique.

Par exemple, la critique du dogmatisme de la critique: sa possibilité, à tout moment, moi-même en ce moment, de devenir, ou redevenir, dogmatique. C'est-à-dire pure et simple affirmation de soi, ahistoriquement, hors de toute écoute des autres écoutes, les certitudes emportées vers l'arrogance, et immédiatement ce que chaque dogmatisme porte d'enseignement de l'ignorance, et de maintien de la théorie traditionnelle. L'annulation de son propre projet.

En matière de littérature, la critique du dogmatisme, c'est, par exemple, la critique d'une critique littéraire qui cache le dogmatique du psychologisme derrière l'apparence libérale, individualiste même, de l'intuition du lecteur. Mais aussi bien le dogme inverse du rejet du sujet, avec ses variantes, quand la littérature est couchée dans la psychanalyse. Le dogmatisme de la stylistique, et de la notion de choix. Ou de l'historicisme, derrière la relation apparemment toute narrative entre l'homme et l'œuvre, ou entre l'œuvre et l'époque. Ou de la philologie reconstructive

à l'allemande, refaisant des vers perdus de Lucrèce mais aussi les versets de la Bible, pour les conformer à des théories métriques. Et si cette philologie paraît déjà révolue, celle qui modernise la ponctuation des textes français des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles n'est pas encore révolue. Elle règne. Et n'a que de rares exceptions. Mais elle commence à paraître ce qu'elle est : un archaïsme – un dix-neuviémisme.

Dans le panorama de l'époque, la nôtre, les paysages connus juxtaposent des aspects différents d'une même absence de la critique : de ce qui reste du structuralisme et de son mariage avec la phénoménologie jusqu'à l'envahissement par le langage Heidegger, qui remplit le siècle comme un gaz, sans distinction de gauche ou de droite. Le scientisme, et l'essentialisation, sont acritiques. Quelques îlots de technicité se défendent en se coupant de la littérature. La régionalisation n'a entretenu que des discussions internes : la polémique – des luttes pour le pouvoir. Universitaire, médiatique. Le formalisme pris pour la théorie. Des rhétoriques. Mais ce qu'il y a réellement lieu d'appeler la critique, n'y est pas. Le premier signe de son absence est la confusion même qui prend la polémique pour la critique.

On ne peut plus jouer, pour penser ce que la critique veut dire, les jeux étymologiques anciens, qui la rapportent à l'exercice du jugement, sinon à la crise, médicalement, sans prendre garde que la métaphore biologise, et égare, puisque, historiquement, la crise est permanente. Est le rythme même du sens. Au sens héraclitéen où Saussure parle du « fleuve de la langue ». Aussi, simplement, la critique est l'exercice, aussi incessant que le langage lui-même, de chercher à savoir ce qu'on fait du langage, ce que fait le langage, qui est beaucoup plus que ce qui est dit et que la recherche du sens. Par quoi, immédiatement, la critique est l'examen permanent des actions à travers lesquelles on connaît le langage. Dont apparaît d'abord l'historicité. En même temps que se découvre la condition de la critique, pour penser la littérature : penser tout le langage, et penser la société – la postulation d'une réciprocité nécessaire entre la critique du langage et la critique de la société.

C'est la condition pour penser la spécificité de la littérature, la spécificité du langage. Pensée, aujourd'hui, intempestive,

étant donné la régression scientiste du jour, le cognitivisme. Car, curieusement, ce n'est pas la spécialisation – malgré tout ce qui semble la justifier – qui peut faire du langage, ou de la littérature, une théorie critique. Parce que chaque isolement épistémologique est une technicisation, et porte à croire que les seuls problèmes sont de technique. Aussitôt l'objet d'étude est un produit de la limitation même du point de vue. Et on a oublié son histoire, oublié qu'il a une politique, et une éthique, qui ne sont pas sans effet sur son épistémologie. Résultat variable : formalisme, historicisme, esthétisation.

Je pose au contraire que la notion même de critique exige une théorie d'ensemble, la recherche des implications réciproques, des inter-activités, du langage à la littérature et à la société. C'est la reprise de ce que Horkheimer, en 1937, dans son article « Théorie traditionnelle et théorie critique », entendait par *théorie critique,* comme rejet des régionalisations.

Le paradoxe, s'agissant du langage, est que cette postulation ne se détourne en rien, au contraire, d'une recherche de la spécificité du langage – que Saussure travaillait à dégager du biologisme ou du psychologisme de son temps. Une pensée critique du langage est la recherche, la défense, de cette spécificité. Par exemple contre la sémiotisation généralisée, ou la phénoménologie, qui va à contre-spécificité, comme montre la notion du traduire chez Heidegger et ceux qui le répètent.

Mais la contradiction lançante de cette postulation critique est l'absence de la théorie du langage dans la théorie critique de l'École de Francfort elle-même : l'impensé du langage chez Horkheimer, chez Adorno. Le seul, comme on sait, de ce groupe qui avait une pensée construite du langage, Walter Benjamin, étant le plus dissident, et plus proche d'une théologie du langage que d'une poétique. Chez Adorno, la musique s'interpose, empêche une pensée technique du langage et de la littérature. La musique, ou la métaphore : dans *Jargon de l'authenticité,* les mots « comme des oranges enveloppées dans du papier de soie ».

Il y a là un défi : penser ce que la théorie critique n'a pas pensé et qu'il est urgent, indispensable de penser. Faire une critique de la théorie critique. Poser l'impossibilité de penser la critique hors

d'une pensée du langage, à moins de retomber dans la théorie traditionnelle (au sens de Horkheimer), c'est poser que la théorie ne sera pas la même non plus selon qu'on part du langage en général vers la littérature, ou de la théorie de la littérature pour penser le langage.

On sait ce que le mouvement du langage vers la littérature a donné : la linguistique structurale appliquée à la littérature, et ne pouvant qu'y retrouver ses concepts, ses limites. Le problème est de penser le langage hors de l'esthétique, et de l'esthétisation connue qui isole la littérature, la poésie. Le problème est de penser ce que l'observation de la littérature, de la poésie impose de penser à la théorie générale du langage. Y compris du langage dit ordinaire.

La critique, c'est ici, par exemple, la critique de l'esthétisation du langage par Roland Barthes, qui le menait à soutenir que « la langue est fasciste », autrement dit que seul l'écrivain est libre, que seul l'écrivain est un sujet.

Or, pour penser réellement l'un par l'autre la littérature et le langage, au lieu de manquer l'un et l'autre – car si on manque l'un des deux, on les manque tous les deux – ce que font à chaque instant la grammaire générative ou la philosophie analytique (quant à tout ce qui participe de l'ontologie heideggérienne, c'en est aussi le double ratage), je n'ai pas vu jusqu'ici d'autre voie que celle qui consiste à observer, pour la poétique, les guerres du langage à partir des conflits entre le signe et le poème. Vectorisation capitale : penser le signe à partir du poème, non le poème à partir du signe.

D'où le rôle théorique nouveau de la poésie, indifférent à son esthétisation ancienne et habituelle, radicalement distinct de sa sacralisation.

La poésie – maillon faible du signe, échec du signe, dénudation de ses moyens, de son éthique, de sa politique. Ce qui, non seulement ne peut pas se faire à partir du signe, mais en chemin, par ce travail même transforme la poétique.

La poétique n'est plus qu'un homonyme de ce que, par l'effet retard du structuralisme, certains prennent encore pour toute la poétique, alors que la poétique structurale se compose à la fois

d'une théorie des genres et d'une rhétorique néoclassique des figures. Par la poésie, et la théorie de la traduction, la poétique n'est plus seulement l'étude des modes de signifier de la littérature – ce qu'elle continue de faire, essentiellement et mieux qu'avant encore – mais elle est l'extension de cette étude à sa propre étude, inévitablement. Par là elle est l'étude des concepts généraux du langage qu'elle met en œuvre – leur historicité, leur efficacité – de sorte que, de l'intérieur d'elle-même, elle s'étend à l'ensemble du langage. Poétique généralisée du langage, elle devient anthropologie historique du langage sans cesser d'être une poétique de la littérature. Même quand elle fait la poétique de la philosophie – ce qui ne veut nullement dire qu'elle traite la philosophie comme un genre littéraire. Tout comme elle s'attache à reconnaître la poétique d'une sociologie – ce que telle ou telle sociologie fait de la littérature, et du langage.

Critique signifie donc critique du signe, et cette critique elle-même n'est possible, ne m'a été possible que comme et par une critique du rythme. Une expérience du rythme. Double.

Une expérience de l'hébreu biblique et de sa traduction, découvrant le problème occulté par toute la tradition gréco-chrétienne, que le rythme du verset dans la Bible est une organisation qui mène la syntaxe et le sens, dans tous les livres de la Bible, dans la totalité du texte de ces livres. Et cette organisation est telle qu'elle est irréductible à la pensée qui nous semble universelle, dans son dualisme péremptoire, qu'il y a des vers et de la prose, et que « tout ce qui n'est point vers est prose », selon le maître de philosophie de Monsieur Jourdain que nous avons tous en nous. Et toute l'histoire des traductions, qui sont autant d'in-traductions, de la Bible, l'histoire du passage non-passage de l'hébraïsme dans les modes occidentaux du langage, depuis les métaphores de Flavius Josèphe sur les hexamètres de la Bible jusqu'à la critique biblique des XIX-XXe siècles, modifiant le texte pour qu'il corresponde à ses théories métriques, tout cela tient dans les tentatives vaines, de dualiser l'indualisable.

C'est la première expérience du rythme, empirique, puisqu'elle est la rencontre avec l'altérité du rythme au signe, et le concret historique du traduire, reconnaissant dans cette panrythmique

du verset biblique le levier théorique pour transformer la pensée du langage, déborder le signe. Ce qui n'est pas le « dépasser » selon une illusion à la Hegel et un nietzschéisme parfumé avec du Heidegger.

La seconde expérience est celle du problème du rythme, au sens que Benveniste donne au mot *problème*: la critique des solutions reçues. Philologiquement, dans son article fameux sur la notion linguistique de rythme, son archéologie montrait que l'universel et l'étymologie qui faisaient du rythme une nature étaient l'œuvre de Platon, ajoutant les notions d'ordre, de proportion mathématique et de mesure, à l'ancienne notion d'Héraclite et Démocrite, d'organisation du mouvant opposée à celle de l'immobile.

Benveniste s'arrêtait à cette archéologie. Il ne cherchait pas par là à modifier le sens usuel du terme, qui mêlait et continue de mêler périodicité et structure, de se ranger dans la forme par son jeu entre symétrie et dissymétrie, alternance, prenant sa place phonique dans le signe.

Pour la poétique, j'ai transposé cette archéologie dans la théorie du sens. Le rythme, l'organisation du mouvement de la parole dans l'écriture, permet alors de conceptualiser, et d'analyser, le continu dans le langage que le discontinu du signe empêche de penser. Le seul continu qu'il connaisse étant celui des mots et des choses, c'est-à-dire le sacré, le paradis perdu que le rôle de la poésie, dans ce modèle, est de nous rendre. D'où les poétisations de la poésie. Ce que Gombrowicz a appelé « l'attitude religieuse ».

Par quoi, plus la poésie joue le rôle de l'antiarbitraire du signe, plus elle accomplit le programme du signe.

Or, rien n'est plus anticritique que le signe. Et faible devant un poème. Puisqu'il ne sait que séparer entre de la forme et du sens: il n'y entend rien. Le signe casse au poème, à cause de sa force même.

C'est pourquoi la critique du signe commence par déjouer le vieux piège du nietzschéisme de la critique et de la littérature qui a cru à une sortie hors du signe. Cet irrationalisme si mêlé à la modernité qu'il a passé pour elle, particulièrement dans les années soixante-soixante-dix, alors qu'il n'a pu engendrer que de l'imitation de la folie, épigonalement ludique.

La force du signe est qu'il n'est pas un modèle linguistique régional, mais l'homogénéité et la réciprocité de plusieurs paradigmes. C'est tous ensemble qu'ils font le dualisme du signe. Dans le langage, par le dualisme de la forme et du sens, de la poésie mêlée au vers et opposée à la prose. Anthropologiquement, la voix contre l'écrit comme le vivant contre du mort, et toute une traîne d'effets de théorie, l'irrationnel et la raison (le prélogique et le logique de Lévy-Bruhl), jusqu'à une certaine manière de mener l'opposition du féminin au masculin. Philosophiquement, l'opposition des mots et des choses, le couple origine/convention qui empêche de penser l'arbitraire, le couple réalisme et nominalisme. Théologiquement, l'Ancien Testament contre le Nouveau, dans la théologie de la préfiguration, le coup du *Verus Israël,* et le théologico-politique. Le théologico-politique est du théologico-linguistique. Socialement, l'individu contre la société, l'effet Sainte-Beuve, la confusion entre l'individu et le sujet, qui empêche de penser le sujet, et la psychanalyse, contrairement aux apparences, n'y échappe pas, n'ayant, en guise de théorie du rythme (donc du discours), qu'une métrique. Politiquement, le signe, c'est le contrat social, tel que la majorité identifiée au Souverain maintient et escamote à la fois la minorité : le modèle même de la démocratie contient sa crise, sans sa critique.

Le problème de la critique est de penser le langage, contre le signe qui empêche paradoxalement de le penser. Le problème de la poétique est de penser le continu historique du langage : ce que Humboldt appelait la forme interne, et qui tient ensemble le corps et le langage, une langue et une littérature, une culture, une société – sans quoi la pensée du discours, comme on peut voir dans la pragmatique contemporaine, n'est qu'un logicisme. Qui se détourne, logiquement, de la littérature : « parasitaire », pour Searle.

Une analytique du continu dans le langage, Apollinaire en avait l'intuition en parlant de « prosodies personnelles ». Une sémantique sans sémiotique, comme le pose Benveniste, entraîne que les concepts de la langue ne sont plus pertinents pour le discours. Le discours comme prosodie sémantique n'a plus la double articulation du langage : il est pris comme une signifiance

généralisée dans un système du discours – la double transformation du rythme et du sujet du poème l'un par l'autre.

Le sujet du poème – pour dire la chose littéraire spécifiquement mais en général – n'a lieu que par la transformation du discours en système par une subjectivation de toutes les unités. C'est l'individuation comme forme de langage, et en prenant à Wittgenstein sa notion de « forme de vie ». D'où, aussitôt, un fonctionnement du sujet tel qu'il n'est sujet que de transformer le lecteur en sujet. En quoi sa poétique et son éthique sont un seul et même fonctionnement. Critique du méthodologisme structuraliste qui a tant donné à croire que devant un texte il n'y avait que des problèmes de méthode.

L'enjeu du rythme-sujet est de penser l'historicité et la valeur l'une par l'autre, la poétique et l'éthique l'une par l'autre, l'éthique et le politique l'un par l'autre.

Pourtant, penser ce que le signe ne pense pas n'est pas se réfugier dans l'anti. Ce serait encore voir le poème à partir du signe. Mais le rythme-sujet, l'historicité radicale ne sont un irrationnel que pour le signe.

Ils sont l'empirique de chaque instant et de toujours. Seul le modèle culturel du signe le masque. Ainsi l'oralité apparaît autre que le binaire buté du signe ne donne à voir, qui oppose, de la didactique des langues à l'ethnologie, l'oral à l'écrit. Couple plus que technique, puisqu'il entraîne dans sa danse tantôt comique, tantôt macabre après l'oralité perdue, Heidegger, Mircea Eliade, Walter Ong, et tous leurs suiveurs. Il suffit pourtant de montrer que l'oral peut être le primat du rythme et de la prosodie dans le mode de signifier pour le distinguer du parlé, et reconnaître que, d'Aristophane à Joyce en passant par Rabelais, il y a de l'oralité dans l'écriture. Et même que, l'imitation du parlé mise à part, il n'y a que l'écriture qui accomplit l'oralité. L'écriture du poème, de la chose littéraire – quand elle est elle-même et non le produit du marché.

Pour la théorie du langage, ce qui est ici à penser, c'est Saussure dégagé des contresens du structuralisme et de ses stratégies d'antiarbitraire, alors qu'il s'en donnait pour l'héritier : l'arbitraire rabattu sur la convention, le système confondu avec la structure,

le couple d'inclusion mutuelle diachronie-synchronie compris comme exclusion mutuelle, le couple associatif-syntagmatique appauvri en paradigmatique et syntagmatique. Ce ne sont que les éléments principaux, sans parler de la dernière phrase apocryphe du *Cours,* et des contresens de Bally. Jamais, à ma connaissance, aucun structuraliste n'a cité la métaphore du « fleuve de la langue » alors qu'on n'a cessé de citer celle du jeu d'échecs. Ainsi chaque théorie linguistique a son propre portrait en portrait de Saussure.

Pour la poétique, je lis Saussure par le « radicalement arbitraire » du signe comme historicité radicale : des « moraines de glaciers ». Le contraire de « l'attitude religieuse ». Je dis : l'athéisme du rythme. Je lis *système,* non structure, et je le passe de la langue au discours. Je lis *fonctionnement,* non origine. *Valeur,* contre le primat du sens. D'où la possibilité de critères du sujet : l'historicité comme la valeur même – à la fois une résultante des savoirs et une invention imprévisible, ingouvernable d'un mode de dire, de sentir, de penser, et telle que cette tension soit l'ensemble de contraintes qui font ce qu'on appelle la lecture, la continuité et la discontinuité des lectures sans cesse par là renouvelées. La poétique n'est autre que l'étude de cette historicité. Par quoi la poétique, la critique sont une même théorie de la modernité.

Ce qui aussitôt change la notion traditionnelle de modernité, l'opposition des Anciens aux Modernes. Baudelaire, qui réinvente le concept de modernité, pense ensemble le sujet, l'éthique et la modernité. Comme dans ce passage de *L'Art philosophique* (1859) : « Qu'est-ce que l'art pur suivant la conception moderne ? C'est créer une magie suggestive contenant à la fois l'objet et le sujet, le monde extérieur à l'artiste et l'artiste lui-même. » En prolongeant Baudelaire, sa tenue corrélative de l'éternel et du transitoire, par ce que Benveniste a apporté à la théorie du sujet, je pose la modernité comme la mise à nu de l'historicité même. La fonction-sujet. Son invention : le poème. Sa reconnaissance : la poétique. D'où il est clair que le postmoderne est une dénégation, et une négation, de sa propre historicité. Et qu'on y retrouve le conflit, et le masquage du conflit, entre le moderne et le contemporain.

La poétique ne serait pas critique si elle n'était en même temps la mise à l'épreuve de la théorie, une procédure de découverte, et

la transformation empirique des concepts et des pratiques. Par exemple, du traduire. Du lire.

En quoi il y a ici, inséparablement, non pas un bilan mais un ensemble d'énoncés fondés sur un travail, une expérience, en même temps qu'un programme. Je ne peux que renvoyer au dossier du travail.

La poétique du rythme est la poétique des langages d'une société et, la littérature étant prise comme un double révélateur, de la théorie du langage dans les sciences humaines et la philosophie, et du statut du sujet dans la société, elle est une poétique de la société.

Mais elle n'est une critique – à la différence d'un savoir ou d'une science – que dans la mesure où elle est tendue vers son propre inconnu. Et une relecture récente de la *Poétique* d'Aristote me montre que c'est ce que disait déjà Aristote mais à quoi, curieusement, malgré tant de lectures, à ma connaissance on n'avait pas pris garde. C'est qu'il me semble que le titre n'est pas, comme on le prend depuis toujours, *Peri poiètikès, Sur la poétique,* mais *La Poétique même.* Car Aristote différencie aussitôt cette recherche des études des genres et de l'opposition entre ce qui est métrique et non métrique, pour dire qu'elle est celle de ce qui est *anônumos tugkhanei ousa mekhri tou nun,* « sans nom jusqu'à maintenant ».

Et c'est bien par ce double inconnu, celui de son objet et celui qu'elle est elle-même pour elle-même, qu'il y a à penser le rythme hors de Platon, et le sens hors de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger. Si possible penser le langage, la prose, le vers, la poésie, la métaphore hors d'Aristote. Précisément pour retrouver la force d'Aristote, la force dans le langage par une tenue comme il en avait de la rhétorique, de la poétique, de l'éthique et du politique, inséparablement.

C'est seulement si la poétique est une critique du signe qu'elle peut être l'attention à cette force. Elle est donc une poétique négative. Guère plus avancée que le premier poème venu, ou à venir. Elle sait et ne sait pas ce qu'est la poésie. Elle ne sait vraiment qu'une chose : elle est critique ou elle n'est pas. Par elle, et peut-être seulement par elle, montrent leur jeu et leur enjeu le langage dans une société, et dans ce langage la littérature.

II

... ET POUR LE POLITIQUE

8. Le langage, le pouvoir[1]

> Celui qu'à Mexico nous appelons « l'empereur » portait le titre de *tlatoani,* « celui qui parle », du verbe *tlatoa,* « parler » ; la même racine se retrouve dans les mots relatifs à la parole, par exemple *tlatolli, «* langage *»,* et dans ceux qui concernent le pouvoir, le commandement, comme *tlatocayotl,* « état » : les deux sens se rejoignent dans le mot *tlatocan,* qui désigne le conseil suprême, lieu où l'on parle et d'où émane l'autorité. Ce n'est pas par hasard que le souverain est qualifié de *tlatoani* : à l'origine de son pouvoir il y a l'art de parler, les palabres au sein du conseil, l'habileté et la dignité de ces discours pompeux et imagés que les Aztèques appréciaient tant.
>
> Jacques Soustelle, *La Vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* Hachette, 1955, p. 114.

Les liens qui tendent les deux termes de langage et de pouvoir l'un vers l'autre et contre l'autre sont aussi anciens que le langage lui-même. Seuls nos mots et nos techniques d'aujourd'hui nous font croire que nous avons mis à découvert, plus que dans le passé, le politique dans le langage. Dès *La République* de Platon, le gouverneur a des droits sur le langage que n'a pas le peuple. Le droit de mentir. La raison d'État implique une théorie du langage. Je pose qu'une théorie du langage implique une théorie du pouvoir, et qu'une théorie du pouvoir implique une théorie du langage. À chercher.

1. Paru dans *Au bonheur des mots,* pour Gérald Antoine, Presses de l'université de Nancy, 1984. Quelques modifications.

On a vu récemment la notion de pouvoir se pluraliser. Sinon s'émietter. Ce n'est plus *le* pouvoir, pratiquement, populairement, identifié à l'État, et centralisé, mais *les* pouvoirs. Des instances de pouvoir. Je n'entrerai pas ici dans l'analyse de cette pluralisation. J'en retiens un effet. Le combat idéologique se pluralise aussi. Il se déplace. Le véritable combat intellectuel peut donc être ailleurs que contre *le* pouvoir. La diversion le laisse en paix. C'est ce qui résulte de la leçon inaugurale de Roland Barthes au Collège de France[1] dénonçant le « pouvoir qui est dans la langue », c'est-à-dire les contraintes linguistiques ordinaires de chaque langue, – « choisir entre le masculin et le féminin ». D'où la proposition que la langue est « fasciste », parce qu'elle oblige à dire, et *par* ce qu'elle oblige à dire, où l'individu n'a justement pas *son mot* à dire. Personne, sinon le seul qui puisse se mettre « hors pouvoir », en trichant : l'écrivain. L'écrivain est donc le seul qui se sauve de la langue par la littérature. Lui seul est alors un Moi, selon Max Stirner. Un Unique. Un sujet. On ne peut pas pousser plus loin la sacralisation de l'écrire, cette forme propre à nos sociétés de l'adoration païenne des éléments, mais dans le langage. C'est la poétique compensatoire, luxe de l'écriture et écriture de luxe, l'anti-instrumentalisme qui ne tient que par l'instrumentalisme.

Il est remarquable qu'à cette représentation qui bloque le pouvoir, une instance du pouvoir, dans la langue, et le pouvoir au sens d'un excès et d'un abus devant lequel l'individu est impuissant – la transcendance de la violence qui anéantit le sujet – se juxtapose une autre représentation diamétralement opposée. La langue n'y est plus fasciste. Elle permet au contraire une liberté infinie, où les idées vertes dorment furieusement. Chez Chomsky, la liberté fonde le langage, puisque le langage est « l'utilisation infinie de moyens finis ». De la grammaire générative à l'action politique, une seule définition du sujet du langage, le « locuteur- auditeur idéal dans une communauté linguistique complètement homogène », mène la théorie du langage vers l'anarchisme libertaire. Le langage est donc contre

1. Roland Barthes, *Leçon*, Seuil, 1978.

le pouvoir. Par une logique contenue dans la définition du sujet linguistique, la politique de la grammaire générative est celle de Bakounine.

Mais dans ces deux exemples extrêmes que la modernité oppose à plaisir, de toute manière, le spécialiste du langage, l'Écrivain ou le Maître, est hors pouvoir. Maître de la créativité, et seul sujet véritable, ou maître des anomalies sémantiques et formaliseur sans fin de l'empirique, il a gardé à son profit l'association du philosophe au gouverneur qui était chez Platon. Cependant, aucune de ces deux politisations ne contient de théorie des sujets du langage, ni de théorie de l'État. L'écrivain est fondé, chez Barthes, sur une absence de théorie du langage ordinaire, comme si le code linguistique éliminait les sujets en s'imposant à eux, en les construisant en lui. Inversement, l'absence de la poétique mine la construction de Chomsky.

Ces deux monuments, visitez-les vite avant qu'ils soient en ruines, sont ainsi les avatars d'une relation non construite entre le langage et le pouvoir. Tout se passe comme si, presque mécaniquement, les deux termes donnaient *le pouvoir du langage* et *le langage du pouvoir.* Guère plus qu'un jeu avec les mots. Dans *le pouvoir du langage,* toutes les mystiques du *nomen numen* se sont toujours jouées. Elles vont vers la sacralisation de la littérature, et de l'écrivain, son prêtre. L'inverse formel en est *le langage du pouvoir,* cette métaphore, puisque *langage* n'y a pas de sens linguistique, mais englobe tout ce qui, langage ou non, manifeste le pouvoir. C'est la métaphore que faisait Marx. L'anarchisme n'y change rien : il le refuse. L'insurrection renforce le pouvoir. La commune se fait nécessairement comme un îlot, un anti-État qui n'est possible que parce qu'il y a l'État, comme l'écriture anti-instrumentaliste n'est possible que parce que partout continue le véhiculaire avili mais utile, la communication. D'ailleurs, l'insurrection n'est réalisable que par une caste, ou un petit nombre. Des deux côtés, le langage, le pouvoir doublent le pouvoir. Seuls les propriétaires changent. Aucun de ces deux jeux n'a pour enjeu le sujet. Il est passé, sous silence. Autant le pouvoir du langage que le langage du pouvoir l'écrasent. C'est même peut-être tout ce qu'ils ont en commun. Leur

rencontre est une stratégie. Le pouvoir du langage a sa raison, aussi asservissante que le langage du pouvoir.

Je pose donc que tant que la relation entre le langage et le pouvoir n'est pas construite théoriquement, ni une théorie du sujet ni une théorie de l'État ne sont possibles, postulant qu'une théorie de l'État et une théorie du sujet sont mutuellement dépendantes.

La relation la plus fréquente, ou la plus mise en évidence, actuellement, est peut-être la relation sociologique, par la socio-linguistique. La domination d'un groupe sur un autre est décrite en termes de langage ou de langue d'un groupe dominant, et de langage ou de langue d'un groupe dominé. D'où on passe à langue dominante, et à langue dominée. Ainsi le français langue nationale, la lutte de la centralisation contre les « patois », vers l'unité linguistique, depuis la Révolution française, et pendant la III[e] République. Mouvement inversé dans la tension actuelle vers la décentralisation, vers les langues régionales. Le langage, la langue sont pensés en termes de pouvoir, en termes directement politiques : centralisation ou décentralisation, avec *l'incidence* de ces notions politiques, et non linguistiques, sur la langue.

On ne prend pas garde qu'on fond alors ensemble le langage et l'idéologie. On rend indiscernables les plans du *langage,* de la *langue,* du *discours* et de *l'idéologie.* Or seuls les deux derniers ont des sujets. Une langue n'a pas de sujet. Le langage n'a pas de sujet. On fait entrer la lutte des classes dans la langue. On n'est pas loin de l'opposition entre langue bourgeoise et langue prolétarienne. Honteux ou non, on fait du Marr sans le savoir[1].

Je remarque seulement que, malgré le travail indispensable et important de la sociolinguistique (que je ne me propose ici ni d'analyser ni de discuter, car il est à prendre ultérieurement dans son ampleur), la sociolinguistique n'a pas de, et n'est pas une théorie des rapports entre le pouvoir et le langage. Elle est descriptive. Ou revendicative. Sur un plan directement social.

1. Ce que montrait l'introduction de Jean-Baptiste Marcellesi à « Langage et classes sociales, le marrisme », *Langages,* n° 46, juin 1977. Je reprends dans la section à suivre, sur le marxisme, ce que je ne fais ici qu'indiquer.

Elle laisse entier le problème d'une théorie du langage dans son rapport au pouvoir.

Je poserai donc que pour construire cette théorie il faut chercher quelle est ou quelles sont la ou les théories du langage qui sont celles du pouvoir (celles qui sont inscrites en lui, explicites ou implicites), et quelle est ou quelles sont la ou les théories du pouvoir impliquées dans et par les théories du langage. Il s'agit de la réciprocité du langage et du pouvoir, et de leurs théories.

Le point de départ ne peut être que la théorie du signe qui règne dans la métaphysique occidentale et dans la linguistique moderne. Elle est connue. On a moins dégagé sa politique infuse.

Cette théorie passe pour la description objective, admise comme une vérité scientifique qui ne saurait être autrement, d'un état de fait. J'ai tenté de montrer, dans *Le Signe et le poème,* que ce n'était là qu'une description culturelle, qui ne s'impose pas en soi, et qui produit au contraire, par son rejet du poème, et du sujet, de quoi la rejeter elle-même.

Dans cette théorie, le signe est un représentant : *aliquid stat pro aliquo,* redisait Roman Jakobson. Ce signe se compose de deux parties, un élément porteur du sens et n'ayant pas de sens par lui-même, le signifiant, escamotable et escamoté ; et un élément essentiel, le signifié ou le sens, que la pratique commune de la communication identifie au signe : la partie au tout. Ce signe est l'absence de la chose. Il peut, de plus, parfaitement circuler en supposant l'absence ou l'oubli du signifiant. Ce que confirment autant certains aspects du discours de la philosophie que, récemment, l'oubli de la traduction dans la sémiotique littéraire.

Cette double absence, de la chose et du signifiant, se renforce dans et par l'opposition du langage à la vie. Au pain réel, ineffable, Feuerbach opposait le mot pain. Opposition du langage à la vie qui mettait le langage dans le général, la vie dans le particulier concret. Ce sont les âneries sur le mot cheval, qui ne rendra jamais les détails de tel cheval... Donc le langage, ou la langue, était l'impossibilité même de communiquer la vie, le particulier, le moi unique. Seule la poésie avait vocation, et mission, de lutter contre cette condition métaphysique.

La superposition des oppositions du général au particulier et du langage à la vie mettait le langage dans une métaphysique de l'origine, car elle véhiculait une notion du nom propre, venu du particulier concret, comme origine du nom commun. On peut se demander si l'opposition logique ou scientifique entre le général et le particulier ne se transpose pas des sciences sur les problèmes du langage, en créant un obstacle à la pensée de sa spécificité. À quoi, en partie, tient le faux procès au langage que constitue cette théorie du signe : paradoxalement, elle est faite contre le langage, – pour le condamner, dénoncer son insuffisance, sa tromperie, l'incommunicable, etc.

Au signe absence de la chose, Hegel avait ajouté l'aggravation de la conscience comme meurtre. Toute une métaphorique de la mort, une mort métaphorique, en est sortie, qui, de Mallarmé à Blanchot et aux imitateurs d'aujourd'hui, montre dans une littérature la réalisation, la dramatisation de la théorie du signe. La théorie du signe a sa littérature. Elle a aussi sa politique.

Car la théorie du signe-absence implique un primat de la langue sur le discours. Elle fait nécessairement de la langue un système et une circulation de signes. Signes, systèmes de signes posent le discours comme un emploi des signes. Et les signes servent. Ils servent à communiquer. D'où le sujet ne peut être que l'effet du langage, la créature des rapports instrumentaux des signes entre eux. C'est le primat instrumental, poser qu'on se sert du langage, pour communiquer, agir sur –, ordonner, émouvoir..., et que c'est le tout, ou l'essentiel du langage. La politique du signe ne peut être que l'instrumentalisme. Car elle ne part pas du sujet comme énonciation, discours. Elle ne vise pas non plus à le constituer comme tel. Il n'est qu'une structure grammaticale. Le structuralisme a été son accomplissement technologique. Or l'instrumentalisme linguistique contient et entraîne d'autres instrumentalismes, généralisation liée de la structure et de l'instrument, et de leur transcendance au discours, au sujet. En quoi la théorie du signe est l'accomplissement d'une Raison dont la raison d'État est la réalisation politique.

L'achèvement exemplaire de ce rationalisme, théorie et politique du signe, peut s'illustrer dans Marx. *L'Instrumentalisme*

linguistique y est un passage pour condamner le langage par la condamnation de l'idéologie, péjoration des idées, péjoration autant de la philosophie que de l'idéologie : utilisation nouvelle et radicale de la vieille métaphysique pour qui le langage est trompeur. Mais c'est aussi la racine d'une confusion inextricable entre langage et idéologie, où disparaît polémiquement l'opposition entre langage de la philosophie et philosophie du langage. Marr en URSS en a été en ce sens un aboutissement logique, et non une aberration monstrueuse. Il y a un *instrumentalisme logique* : Marx se sert de la dialectique de Hegel, mais il la transporte du ciel sur la terre, des idées dans l'histoire, ce qui ne modifie pas son schéma (ni sa structure ni son rythme), mais la transpose. Il y a un instrumentalisme social : *La Question juive* reprend tel quel l'état de la question pour s'en servir contre la société bourgeoise et ne pas séparer la libération politique de la libération humaine, mais cette démarche passe par une non-critique de l'identification du Juif au bourgeois et à l'argent. Il y a un *instrumentalisme littéraire et artistique,* conséquence nécessaire de l'instrumentalisme linguistique : si le langage sert à exprimer, la littérature ne peut être qu'expression de rapports sociaux échappant difficilement à un déterminisme causaliste, sociologisant, qui n'explique rien, sinon la situation globale d'un art (« Raphaël ») et qui aboutit dans ses extrêmes à l'opposition entre l'art pour l'art et l'engagement, couple introuvable pour la théorie et la pratique de la littérature. Il y a enfin un *instrumentalisme politique,* qui est le lieu commun et l'aboutissement de tous les autres instrumentalismes. La transcendance et l'instrument montrent au mieux leur connivence dans la raison d'État. La modification des statuts de la I[re] Internationale en septembre 1871, pour y inscrire la prise du pouvoir, et l'exclusion de Bakounine en 1872, sont la pratique de la théorie.

Dans ce quintuple instrumentalisme s'accomplit une relation du langage et du pouvoir commencée chez Platon, dans *La République.* La transcendance de la structure par rapport au sujet semble le trait fondamental que partagent ici le langage et le pouvoir. L'effet de sans issue se redouble apparemment de

la répétition qui, chez Marx, fait de l'individu la créature des rapports sociaux, et, dans la théorie du signe, fait du discours la création des rapports entre les signes, le sujet étant doublement grammatical : effet linguistique au sens linguistique, effet structurel au sens d'une logique des rapports sociaux.

Ce redoublement du signe et du social l'un par l'autre est lui-même renforcé par le schéma que la fiction du contrat social a installé. Le Souverain, qui est la volonté générale, se caractérise comme homologique au signe. La majorité y domine non parce qu'elle est la partie la plus nombreuse (elle ne serait qu'un groupe de pression plus puissant qui opprimerait l'autre) mais parce qu'elle est identifiée à la volonté générale, permettant ainsi d'escamoter la minorité. La structure mise en place fait de la minorité l'équivalent de position et de fonction du signifiant, escamotable et escamoté. La majorité est alors le signifié, la partie identifiée au tout du signe : elle peut parler au nom de tous les Français. Le schéma sémiotique et le schéma politique se recouvrent et se renforcent l'un par l'autre.

Le sujet n'a plus d'issue que dans l'homme naturel, dans le privé, où la psychanalyse cherche vainement son « articulation » avec le social. C'est que cette structure produit l'identification du sujet et de l'individu. Sa stratégie est de les rejeter l'un et l'autre en les confondant, de les rejeter à la fois hors du social et hors du langage, puisque le langage est alors d'abord signe, langue, et non discours. La politique du signe identifie la raison et le pouvoir. À l'universel qu'est le schéma du signe s'ajoute l'universel de la raison, l'universel du schéma du pouvoir. Poser l'universalisation comme la visée a donc mené à tenir pour obstacle à cette universalisation toute tension vers la spécificité linguistique-culturelle-nationale. C'est en ce sens que le signifiant, le sujet du discours, le poème tiennent la position la plus vulnérable dans la théorie et dans la politique du signe, et par là même le rôle de révélateur théorique, et de lien continu du linguistique au culturel et au politique. C'est en ce sens que le poète est juif, que le poème est juif, et que le signifiant est le juif du signe, – pour montrer que l'enjeu théorique, l'enjeu politique sont inséparables.

C'est pourquoi parler d'une politique de la langue, comme on a fait, est insuffisant. Se placer dans les termes de la langue, c'est se placer dans les termes du pouvoir. La défensive du minoritaire qui accepte la théorie et la politique du signe ne peut alors que produire deux situations. La première consiste à dénoncer sa position de minoritaire, sans rien pouvoir y changer (puisqu'elle est pensée en termes de structure du signe et du pouvoir, c'est-à-dire en termes de rapports de forces, ceux de l'adversaire) : c'est au mieux une lucidité critique, et spéculative. La deuxième situation rétablirait à son profit, en le déplaçant, le rapport de minoritaire à majoritaire. Ainsi le conflit sociolinguistique s'accomplit au seul bénéfice de la théorie et de la politique du signe. La revendication y reste incluse et ne la modifie pas. C'est en ce sens que la sociolinguistique n'est pas une théorie de la relation entre le langage et le pouvoir. Accusatrice ou justificatrice, sociologiquement progressiste ou réactionnaire, ses tendances opposées restent toutes prisonnières d'un même présupposé fondamental qui échappe à ses analyses. C'est une sociologie, et une idéologie, appliquée au langage, non une théorie politique du langage.

La question se pose donc de ce que pourrait être une autre théorie du signe, et plutôt une autre théorie et politique du langage. Le grand absent de la théorie classique est le sujet du discours. Aussi, considérant la théorie du signe comme un discours, celui de la transcendance du signe et du pouvoir, est-on amené à postuler un autre discours : le discours du sujet absent du signe. Ce discours ne saurait être que celui de la spécificité et de l'historicité du signifiant, tel que le sujet en soit la stratégie et l'enjeu. Ainsi une théorie du discours est-elle par là une politique du discours. C'est la visée du travail commencé dans « Langage, histoire, une même théorie[1] ».

Fonder la théorie du langage sur le signifiant, sur le sujet, implique de le fonder culturellement, historiquement, dans une logique de la contradiction indéfinie, et du multiple. Cette théorie politique du discours est l'utopie de la théorie du langage

1. *NRF*, septembre-octobre 1977.

et du pouvoir. Cette utopie suppose une critique de la théorie du sujet par la théorie de l'État, et de la théorie de l'État par la théorie du sujet.

Il y aura donc, par exemple, à faire la critique de la théorie du sujet dans l'anarchisme, auquel Chomsky associe la liberté du sujet linguistique. Il y aura à montrer que l'anarchisme (Bakounine, plus précisément) a la même théorie de l'État que Marx. Mais il la refuse. Comme les futuristes ont la même théorie du langage que les marxistes, mais ils la refusent. L'anarchisme inverse l'organisation qui descend du haut vers le bas, en la faisant monter de bas en haut. Par la commune contre l'individualisme, chez Kropotkine, c'est un modèle moral. Il se constitue d'une coupure entre le politique et la morale. C'est un refus du politique. Sa défaite est donc inscrite dans le primat de fait du politique, et de la politique. Il y aura à poser le problème du rapport des avant-gardes littéraires, artistiques, à l'anarchisme, comme aventure des pratiques du sujet, où s'élabore la théorie du sujet.

Le maillon manquant du rapport entre le langage et le pouvoir, entre leurs théories, reste ce qui apparemment n'a rien de politique, ce que rejettent autant la grammaire générative, avec son anarchisme libertaire, que la théorie du signe et la théorie du pouvoir (par exemple dans leur combinaison maximale, qu'est le marxisme) comme je vais essayer de le montrer. Cet absent est le poème. C'est la pratique et l'effet théorique du poème, en ce qu'il marque dans chaque société la place du signifiant et du sujet : en ce qu'il en est l'aventure. En ce sens, le poème désigne une pratique du sujet comme histoire dans le langage. Inséparable du langage qu'on dit ordinaire en ce que le poème ne fait ce qu'il fait, et comme il le fait, que selon sa définition du langage ordinaire. Celle-ci est donc stratégique. D'elle dépend le poème. Mais définir le langage ordinaire sans le poème, c'est les couper l'un de l'autre et ramener par là le discours au signe, avec tout ce qu'il implique. Ce n'est donc pas par hasard si c'est à partir de la poétique, et de la poétique seule, que peut se construire, à ma connaissance, la critique d'une anthropologie historique du langage.

C'est ici qu'il me semble aussi stratégique de poser, dans un rapport historique et structurel au poème, et comme se pose la

stratégie du poème envers le politique, le passage par le signifiant juif pour une théorie du langage et du pouvoir l'un par l'autre. Ce n'est pas un exemple, comme on prend un exemple entre d'autres, ethnologiquement, de rapport entre langage et pouvoir. Ce n'est pas non plus l'exemplaire au sens d'un privilège : un exemple trop beau, qui ne vaut justement pas dans tous les cas. Il s'agit d'un passage qui a été bouché par la théorie du signe, et par le grec-chrétien. Aussi je n'entends pas par le signifiant juif le judaïsme : dans son histoire récente, depuis le siècle des Lumières, il est perdant, car il se joue dans le camp du signe et du pouvoir, de l'instrument, en essayant de s'en accommoder. Comme est perdante la lutte contre l'antisémitisme qui le combat en tant que tel, si elle ne s'attaque pas en même temps à la rationalité qui l'abrite et qui la produit, – la raison d'un universel qui ne tolère pas l'altérité, la spécificité, le signifiant-sujet quel qu'il soit. La même raison détruit Mexico Tenochtitlan et fait l'Inquisition. Critiquer l'antisémitisme de Hegel, – ou l'excuser en le situant dans son siècle – sans critiquer sa théorie du signe, sa dialectique et sa théologie, et leur rapport, critiquer, en somme, l'antisémitisme seul revient exactement à le maintenir. Car c'est le séparer du reste pour sauver ce reste (nécessaire au discours de la philosophie), et c'est ce reste qui produit l'antisémitisme.

Je ne retiens pas ici non plus cet aspect des rapports entre le langage et le judaïsme dont la tradition, la Cabale, fait une réserve d'irrationalité pour l'Occident. Sa variante gnostique. Je n'en dis rien sinon sur son utilisation. N'est-ce pas, peut-être, les mêmes qui, un moment, ont fait de la Chine, ou des hiéroglyphes, l'inconscient de l'Europe, qui essaient la même chose avec l'hébraïsme ? L'hébraïsme n'est-il pas encore un instrument, au bénéfice de qui ? Il faut donc préciser dans quelle stratégie il entre. Comme spécificité, et altérité, il ne serait qu'un exemple, et un rapport. Dont il est à retenir qu'un rapport a une valeur théorique et politique. Rapport n'est pas transport. La traduction est une politique en acte du langage.

Ce que le rapport a ici de fondateur, pour la théorie du langage et du pouvoir, me semble passer précisément par le

poème dans le langage, tel que spécifiquement il passe dans les textes, c'est-à-dire le discours, de la Bible. Non le poème au sens lyrique, comme anachronisme et « genre » littéraire. Mais au sens de ce travail du langage qui se dit par le lien entre l'oralité, qui est le rythme, et la collectivité, l'assemblée, et qui aboutit à nommer l'effet de Bible du nom de Lecture *(Mikra)*, là où l'expression chrétienne-occidentale déplace radicalement l'enjeu et le sujet en parlant de l'Écriture, des Écritures. Ce travail du langage est particulièrement fondateur dans le fonctionnement de la prophétie biblique, comme rapport d'une énonciation à une histoire, à un social. Et réénonciation. Par quoi ce fonctionnement est à la fois poétique et politique. Le sujet n'y est pas, et ne peut pas y être, l'individu. Encore moins, polémiquement, l'individu isolé. C'est en quoi, précisément, le signifiant juif déborde aussi le judaïsme, car le judaïsme, médiéval par exemple, exclut l'individu-sujet. Il l'excommunie. Cependant le Talmud ne procède sans doute que comme discours. C'est-à-dire comme multiple.

Paradoxalement, malgré toute la référence au divin, et la théologie de la nomination, – qui porte sur la théorie de la langue –, le discours biblique, par le fait qu'il se constitue comme signifiant et rythme dans une structuration réciproque du sujet-(ré)énonciateur et du social, inscrit le poétique et le politique l'un dans l'autre. C'est sa pratique du signifiant et du sujet qui importe pour une théorie de la structuration réciproque du langage et du politique, – entendant par le politique la théorie implicite du pouvoir. Le primat du signifiant fait que le politique s'exerce dans et par une pratique du sujet. C'est cette pratique qui fait du sujet un sujet historique. Le passage par le signifiant juif montre la possibilité et la nécessité d'une anthropologie radicalement historique du signifiant et du sujet pour le politique.

Ainsi on pourrait poser que le langage et le pouvoir ne trouvent leur historicité réciproque que dans la théorie et la politique du discours. La clé de leur rapport est le sujet. Mais un sujet tel qu'il n'y a de sujet que dans la contradiction de l'unique et du social. Le sujet est un signe d'appartenance, non l'individu psychologique. Le poème le révèle, étant son risque. Aussi n'y

a-t-il de sujet du poème que quand il y a transformation du sujet par le poème. L'enjeu empêche le sujet de s'endormir, – de rester la créature des rapports sociaux et linguistiques. Le langage, le pouvoir, à rester dans la théorie du signe et dans sa politique, font de la raison même le sommeil de la raison. Leur dogmatisme impose la transcendance de la structure linguistique et sociale, la langue, l'État. La théorie du langage ne peut donc pas se faire sans théorie du pouvoir, ni la théorie du pouvoir sans théorie du langage. Le projet théorique ne peut pas se contenter de reconnaître des lacunes, ou de délimiter des disciplines, des régions. Car elles refont le dogmatisme : dormez.

Le projet théorique du discours et du sujet mène maintenant à étudier les rapports entre le langage et le pouvoir dans le marxisme. Ce projet passe par un cheminement difficile, parce qu'il ne peut se reconnaître ni dans le marxisme ni dans l'anti-marxisme. Tous deux à traverser. Les primaires simplificateurs se satisfont de toute manière avec la théorie du signe. Ce projet est vital pour les pratiques du discours, mais aussi pour lutter contre la dogmatisation de la théorie. Il ne se serait pas même constitué sans la pratique du poème. C'est la spécificité de son propre discours.

9. La vie pour le sens, Groethuysen

Groethuysen a commencé une histoire de l'individuation, l'histoire des discontinuités de cette histoire. C'est l'unité de son œuvre, d'*Anthropologie philosophique* à *Origines de l'esprit bourgeois en France,* à son *Jean-Jacques Rousseau,* à sa *Philosophie de la Révolution française,* à *Mythes et portraits.* C'est par là que, même fragmentaire, l'œuvre tient. Je la place à côté de l'actualité militante qui est celle de *La Trahison des clercs,* de Julien Benda. Ce seraient les fragments et les classiques d'une histoire qui se poursuivrait jusqu'à *L'Idiot de la famille* de Sartre : une histoire et une théorie inachevables parce qu'elles sont celles de l'historicisation de l'individu, indéfiniment remise en question, et l'enjeu des rapports entre le sujet et l'État, l'enjeu du politique dans la philosophie, l'enjeu du marxisme présent-absent chez Groethuysen.

Aujourd'hui, dans le panorama poststructuraliste des sciences humaines, où le champ philosophique n'est guère occupé que par la répétition phénoménologique et la décomposition interminable et mal faite du marxisme, les dégénérescences psychanalytiques et le positivisme logique, ces multiples déshistoricisations dont la vogue de la sémiotique est le signe, sous l'emblème de Leibniz et du vieux rêve d'unification universelle mathématisante, Groethuysen reste stratégique : fort et fragile comme la spécificité et l'historicité du vivre, qui fait celle des sciences humaines. Il reste encore à découvrir. Des études de lui, sur Montaigne, sur la démocratie, n'ont jamais été traduites.

Anthropologie philosophique (publié en allemand en 1928-1931, traduit en 1952) montre que cette historicité n'est faite que de recommencements dans la fondation des valeurs. Ces valeurs sont donc historiques, au lieu que Benda les mettait dans l'absolu, et en destituait l'histoire abandonnée à la violence.

S'il y a une historicité et une stratégie des concepts, il y a à inverser l'idée ancienne, qui ne faisait de Groethuysen qu'un disciple de Dilthey. C'est que l'histoire de la philosophie est elle-même une stratégie philosophique. Groethuysen est plus efficace et vivant que Dilthey pour tenir en éveil une pensée du vivre et de l'individu qui échappe au schéma hégélien. C'est pourquoi à la fois la phénoménologie et le marxisme ont intérêt à l'oublier. Tout silence est stratégique. Le silence sur Groethuysen particulièrement.

Anthropologie philosophique est une mémoire de l'historicité et de l'individu. Le *je vis* précédant le *je pense* y expose la « gradation des valeurs bourgeoises et la marche de la pensée moderne ». Une philosophie de la vie puise dans sa propre histoire pour montrer que ce qui importe est chaque fois « la question que l'homme se pose à lui-même, et non la façon d'y répondre », et cette histoire lui est nécessaire pour inventer des « formes nouvelles d'existence ». L'érudition n'y cherche pas des doctrines, mais une aventure. C'est pourquoi ce qui est dit ici de Platon, de Montaigne, reste toujours nouveau : non une philosophie, mais « l'exercice de la philosophie ».

•

> [La littérature] c'est l'affaire des spécialistes de la poésie. Ma spécialité à moi est la vie.
>
> Marina Tsvetaïeva, *Izbrannye proizvedenija* [Œuvres choisies], Moscou, Biblioteka poeta, 1965, p. 11.

> Or le conflit n'est pas entre la pensée et la vie dans l'homme, mais entre l'homme et le monde dans la conscience humaine de la vie.
>
> Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Vrin, 1975 (1re éd. 1952), p. 9-10.

Que reste-t-il de Groethuysen ? Qui soit important, et vital, chez Groethuysen. Et pour qui. Aujourd'hui, et pourquoi aujourd'hui. Qui agisse, comme toute pensée qui n'est pas le discours reproduisant son maître, mais exerçant, continuant sa

pesée, sa transformation, quelles que soient les discontinuités du savoir, de la réflexion, les tenant en éveil, resurgissant, produisant les rencontres d'historicités imprévues, comme un héros de l'aventure dans la matière dont nous sommes les rêves, débordant certainement le domaine technique de la philosophie puisqu'il prend autant sur l'histoire et sur la littérature, et cette prise multiple est une stratégie. Comme l'enfouissement dont il est l'objet est une stratégie. L'enjeu est bien plus que de situer Groethuysen dans l'histoire des discours philosophiques. Il ne s'agit pas de démêler des influences, de ranger, déranger des archives. Par quoi cependant passe la réécriture permanente de l'histoire.

Inactuel, Groethuysen. Ce qui est actuel est exactement la tradition qui en assure l'oubli. La carte universitaire (allemande), à part l'enclave sociologique, a été et reste couverte par Husserl et Heidegger. Le continent phénoménologie, la métaphysique dans la dénégation de la métaphysique, a recouvert, et sa présence *censure,* l'historicisation de la philosophie qui avait conquis auparavant le territoire : Dilthey, un certain mode anti-hégélien. Le marxisme, ici, a contribué à effacer cette histoire, doublement, en rejetant Dilthey dans sa psychologie, et en ayant besoin de Hegel pour sa propre eschatologique : ce qu'illustre *Le Marxisme et la philosophie du langage* (Minuit, 1977) de Bakhtine, que j'analyse plus loin. Et Dilthey entraîne Groethuysen. La commodité rabat le disciple sur le maître. On ne lit plus guère ni l'un ni l'autre : vérifications, distinctions oiseuses. Elles montreraient trop que ce rabattage qui annule Groethuysen est une opération qui a un sens, un sujet et un objet. En tant qu'opération, ce rabattage a une justification extérieure à l'œuvre. Observer que celle-ci ne la justifie pas est aussi oiseux qu'argumenter du racisme avec le raciste. Mais l'œuvre, en elle-même, pour sa propre stratégie, et pour celle qui importe ici, me semble dans un rapport à Dilthey qui est celui d'une réalisation à un programme, et qu'à la critique générale de Dilthey, datée, insistant sur la psychologie, répond, chez Groethuysen, l'ébauche concrète, active, d'une anthropologie historique centrée sur la Révolution française et sur la littérature. Groethuysen a plus été

un essayiste qu'un professeur. Quittant l'université qui se nazifiait, il s'est mis en marge. Dilthey est son *étymon*, plus que son maître. Mais, tous deux aujourd'hui conjoints dans un même inintérêt, Groethuysen ne semble plus relever que de l'histoire d'une revue, la *NRF*, d'une amitié – celle de Paulhan. Bref, il ne laisse que sa mort. L'œuvre, inachevée, est fondue au nom de « Dilthey », qui n'évoque, au mieux, qu'un moment enfoui dans l'histoire de l'enseignement de la philosophie, pour spécialistes. Dilthey est rejeté à une ère révolue, *comme* la psychologie du langage et des peuples, de Wundt, a pu être enterrée par la linguistique saussurienne, et structuraliste. Pour beaucoup, aujourd'hui, Heidegger est le Christophe Colomb à qui on doit l'oubli de ce continent, où s'est joué un rapport entre la métaphysique et l'histoire que ceux qui écrivent actuellement la philosophie ont intérêt à faire passer pour une archéologie. Et, mieux, sous silence. L'oubli aussi est politique.

Stratégie de l'historicité

Cherchant les relations entre le langage et l'histoire, la poétique, à travers toute distance, rencontre dans Groethuysen, et dans l'inactualité de Groethuysen, une activité significative, particulièrement aujourd'hui, pour la stratégie qu'elle implique, qui est celle de la poésie même : un mode de philosopher qui, indépendamment de ce que peut dire son discours, se met tout dans la vie. C'est le rappel constant de son anthropologie. Ce primat de la vie n'est pas vitaliste-mystique, pas irrationaliste. Je ne parle pas ici du vitalisme, refuge du vague, confusion avec l'expérience, l'émotion, qui pose que la poésie c'est la vie, la réalité. Non la vie est la vie et la poésie est la poésie. Le primat de la vie est un empirisme stratégique pour penser l'historicité[1]. L'empi-

1. Replaçant le vitalisme dans sa stratégie du XVIIIe siècle, Canguilhem le situe d'abord comme « refus de deux interprétations métaphysiques des causes des phénomènes organiques, l'animisme et le mécanisme » (*La Connaissance de la vie, op. cit.*, p. 156), et, empiriquement d'abord, « le vitalisme c'est la simple reconnaissance de l'originalité du fait vital » *(ibid.)*. Surtout, Canguilhem analyse dans la péjoration, qui atteint le vitalisme, la crainte de

rique est le lieu où travaille l'historicité autant du changement idéologique – *Origines de l'esprit bourgeois en France* – que du changement conceptuel : *Anthropologie philosophique.* La tenue de l'empirique réalise, chez Groethuysen, une poétique du vivre-écrire. Celle-ci fait l'activité de son discours, un état naissant du concept. Chez Platon, il privilégie Socrate, plus que Platon : pas *la* philosophie, mais *celui* qui philosophe. Il s'éloigne du *Timée*[1]. Le problème qu'il ne cesse de se poser est : comment l'homme « peut-il arriver à comprendre sa propre vie, en se fondant sur les données mêmes de cette vie ? » (*A.*, p. 172). C'est, par exemple, où il insiste, à propos d'Érasme : « Le penseur ne se laisse pas isoler de sa vie » (*A.*, p. 255). C'est peut-être pourquoi l'*Anthropologie philosophique* finit sur Montaigne : « il sait seulement qu'il vit » (*A.*, p. 265).

Il serait présomptueux et hâtif de rejeter cette pratique, ce *style* de Groethuysen, en ironisant sur ce que peut porter d'infra-conceptuel, d'idéologique et d'idéologies, la notion de *vie.* Il me semble que dans la chorale discordante mais unie des maîtres à penser qui, phénoménologues, marxistes, idéologues du désir, parlent avec l'orgueil de la loi, et ne font qu'un usage ludique du multiple, hégéliens ensemble pour s'attribuer le mot de la fin, la pratique de Groethuysen, si elle ne dit rien (pour des raisons diverses, convergentes, que j'essaie ici d'analyser) aux philosophes, montre beaucoup à la pratique et à la théorie du

---

l'« indéterminisme » (p. 157) qu'apporte l'avènement de l'individu, par rapport au type, crainte où il reconnaît une « conception toute platonicienne des lois » (p. 158). Il me semble que ce qui se dégage ainsi est que l'enjeu majeur pour le langage et l'histoire, pour leur épistémologie et leur politique, reste ici la théorie du sujet, de l'individuel où se réalise la spécificité-historicité. Et que toute stratégie qui rejette le vitalisme est une stratégie qui, en fait, rejette le sujet, choisissant la métaphysique contre l'histoire, la langue contre le discours, le cosmique contre le sujet, la sécurisation de l'unique contre le multiple indéfini.

1. Groethuysen montre que *le politique et le cosmique* se conditionnent l'un l'autre chez Platon : « la tâche consiste à situer la république platonicienne dans l'histoire et dans le monde » (*Anthropologie philosophique, op. cit.*, p. 36-37. Abrégé plus loin en *A.*), à propos du *Timée* vu comme un « mythe politique » (*A.*, p. 38) : « la philosophie de la nature est traitée par rapport à un problème de philosophie de l'histoire » (*A.*, p. 37).

poème. Donc à la théorie du langage. Et à la théorie du sujet et de l'histoire qui y sont en jeu. Vivre y est aussi, comme pratique, la condition première du faire sens : écrire dans vivre, non vivre dans écrire, ni à côté d'écrire. Écrire y passe par une antiesthétique – la vie, pas les tableaux, disait Maïakovski – comme le travail du concept, dans la théorie du langage, passe par une antiphilosophie, de Freud à Saussure. Par là s'énonce la requête du multiple et de la contradiction indéfinie où tout mode de signifier s'inaccomplit. Ces conditions du sens interdisent le juridisme, l'orgueil mondain des philosophies qui présupposent le langage. Elles tranchent précisément là où la notion de vie permet de ne pas feindre qu'on sait de quoi on parle. Ce qui fait qu'il n'y a pas d'orgueil de Groethuysen. Le problème qu'il se pose est le même problème que celui d'une théorie historique du langage : comprendre le langage en se fondant sur les données mêmes du langage.

Cette recherche fait les identifications successives de Groethuysen à travers les époques, les textes. Groethuysen dit souvent *je* par les autres, prosopopée de la fiction théorique, discours aux citations rares, à la fois second et premier. Il y passe du *il* au *je*, variante didactique de la paraphrase mais plus que cela, à travers le ressassement, le pathétique, comme dans le chapitre sur Rousseau de *Philosophie de la Révolution française* : « Il se fait l'effet d'être l'habitant d'une autre planète, dans laquelle il n'y aurait rien de semblable à ce qui se trouve ici. Sur cette terre, je suis comme sur une planète étrangère. Cette planète est habitée par des créatures qui ne me sont plus rien. Tout est fini pour moi sur la terre. On ne peut plus m'y faire ni bien ni mal. Il ne me reste plus rien à espérer ni à craindre en ce monde. Tout ce qui me fut proche jadis m'est devenu étranger. La seule joie que je connaisse encore, c'est de converser avec mon âme[1]. » Ainsi, dans *Mythes et portraits*, il compose son portrait mythique d'imitations de saint Augustin, de Maître Eckhart, de Bovillus, de Bodin, de Bayle, Goethe, Hölderlin, Kafka, Kierkegaard, portraits pour imaginer son portrait. Ce sont des

1. *Philosophie de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 178. Abrégé en *Ph.R.*

paratextes à la fois sur et de Kafka, sur et de saint Augustin – des textes *dans,* comme le latin dit *in Joannis Evangelium.* Le commentaire fait une méditation. Une *dévotion* comme celles de John Donne. On apprend à se connaître par le discours qu'on tient. Comme le poème nous connaît chaque fois un peu.

La question que Groethuysen pose à la vie, celle du sens de la vie, est une question posée au sens : « Il me faut donc savoir ce que j'ai à faire et pourquoi il m'est ordonné de le faire. Mais sont-ce là des questions qu'on puisse poser en face d'un monde dont nous ne connaissons ni le commencement ni la fin[1] ? » Les métaphores en disent les conditions, celles du chemin, du tunnel, avec un dehors et un dedans : « C'est que vous ne savez pas vous engager. Vous restez en dehors quand votre place est au-dedans » (*M.P.,* p. 150), et « On ne peut pas être de ce monde sans en être. Il faut avoir payé sa place. Être dans le monde comporte un engagement » (*M.P.,* p. 151). La recherche du sens porte une pratique de la responsabilité du sens : il est révélateur du lien structurel qui les lie, que cette morale du sens disparaisse dans le ludique généralisé du mime. La recherche du sens est une traversée qui est l'allégorie de l'allégorie, à la fois communication et incommunicable, vers une énigme dont le mot est une énigme, la bascule entre les contraires, vie mort, passé présent, mémoire oubli. Groethuysen écrit sa mort dans Kafka : « Le monde a eu le dernier mot, et tu seras heureux d'être vaincu, et vainqueur par ton humilité » (*M.P.,* p. 159). La parabole est celle du sens : « Je suis un étranger et j'ignore les lois du pays. Comment saurais-je ce que tout cela veut dire ? Mais que tout veuille dire quelque chose, c'est ce dont je ne saurais douter » *(ibid.).* Le sens est étranger, ou le déchiffreur du sens est étranger. Par quoi se rejoignent, dans leur fonction de parabole, Rousseau et Kafka. Une théorie du sens est présupposée par toute question sur le sens (de la vie, du monde, etc.).

Commencer par « je vis » fait une stratégie du sens comme non-réponse, primat sans cesse recommencé de la question. La recherche du sens passe par un ne pas s'y reconnaître.

1. *Mythes et portraits, op. cit.,* p. 149-150. Abrégé en *M.P.*

Groethuysen se tourne vers un non-savoir. *Un savoir est un avoir.* Le savoir risque de réduire la connaissance à une collection d'objets, qu'on possède, qu'on *croit* posséder. Groethuysen écrit, à propos de Carolus Bovillus : « Il arrive cependant à l'homme qu'il se sente envahi par une mortelle langueur, ou qu'au lieu de suivre sa course à travers le monde, il s'arrête et se prosterne devant tel objet, dont il fait son idole. C'est là son grand péché, le péché contre l'esprit humain » (*M.P.,* p. 51). Le fait aussi est un objet. Groethuysen n'est pas un propriétaire. Sa question identifie le « réel » et l'être. Elle tient toute dans le verbe *être.* Elle est intransitive, impossessive. Contre tout positivisme de la question et de la réponse, il écrit : « Et qui donc regrettera en face de cette immense collection de faits que l'homme a formée, de voir échapper les "réalités" ? Se trouverait-il quelqu'un pour dire : J'ai accumulé des faits et encore des faits, et j'ai là devant moi les vingt-huit volumes de l'*Encyclopédie,* et pourtant je n'en suis pas plus avancé, ne sachant guère où je suis, et le monde me paraît aussi étrange qu'auparavant. Un petit mot seulement pour me dire ce que c'est que tout cela, et je vous abandonne toute l'*Encyclopédie* ? » (*M.P.,* p. 96). Où je *suis,* ce que *c'est.* La question, détruisant toute transitivité, détruit le rapport au monde et aux autres. Toute l'infinité des attributs du verbe *être* ne rétablit pas le relationnel. Privilégiant le solipsisme, la question métaphysique détruit toute possibilité de réponse. Son activité destructrice se hâte passionnément vers la dépossession. Elle cultive le dépouillement. Elle généralise à tout questionnement la théologie négative. Elle en fait un exercice du tragique, toute insistance dans la question inclinant à s'y accoutumer, à s'y plaire. L'humanisme est ainsi *à la fois* théologique et tragique : il a Dieu et l'absurde, à la fois. À propos de Bayle : « On n'aura donc jamais fini de questionner. Ouvrez le livre que vous voudrez, toujours vous y trouverez des questions qui finalement s'adressent à Dieu. Ainsi toute l'histoire humaine n'est qu'une question perpétuelle à l'être incompréhensible, et Dieu se dérobe. La réponse, c'est le mystère. Sachons questionner sans attendre de réponse. À Dieu la logique, les affirmations, les systèmes. À nous l'absurdité, l'incertitude et le chaos. Les deux ne peuvent se rejoindre. L'absurde

c'est notre patrie. Sachons y demeurer et nous y complaire. Il faudra donc savoir rester fidèle à la question et ne point la sacrifier aux réponses que tel ou tel penseur croit ou croira avoir trouvées. Que toute réponse retrouve la question qui la détruise! Opposons les réponses aux réponses, afin que tout redevienne incertain. Sachons aimer l'absurde, et que les prières que nous adressons au Dieu mystérieux soient des questions qui restent sans réponse » (*M.P.*, p. 79). Il n'y a peut-être que Wittgenstein qui mette autant de force, non seulement à trouver des questions, mais à détruire la mythologie des réponses.

Questionner est alors un souviens-toi du malheur, dont le rôle est tenu par le multiple, le changeant : « rien en moi n'est un et ne dure », « mon corps vit d'une vie qui m'échappe » (*M.P.*, p. 22). La prosopopée de l'âme identifie le bonheur à l'unité, à l'absence de mouvement, union et immobilité paradisiaques – « afin que tout soit un, ainsi que lui est un, et que tout retourne à la Divinité » (*M.P.*, p. 35). La paraphrase de Maître Eckhart, par la fascination pour l'identité, l'unité, l'immobilité, cherche le bonheur dans la suppression du langage, qui apparaît la figure d'une jonction avec le néant. Le langage et l'histoire travaillent dans et par la même pluralité-altérité. Leur fonctionnement est leur origine. Leur fin est la même : « Car c'était de nouveau le grand silence, et il n'y avait plus rien à dire ni de quoi parler ; le commencement et la fin étaient un, sans qu'on pût compter les jours et mesurer le temps écoulé, ni dire ce qui s'était passé » (*M.P.*, p. 38). L'incertitude du sens – le fait que les mots n'aient pas un sens unique, stable, éternel – étant liée à l'altérité, au devenir, est insupportable pour la logique de l'identité. Le langage enfin idéal est « la parole qui ne se dédit pas, et dit ce qu'elle a toujours dit, ne pouvant changer de sens » *(ibid.)*. L'unité élimine donc le langage : « Il ne peut y avoir non plus de toi et de moi, car l'un ne peut pas parler à l'autre, la parole étant une, un fleuve silencieux » *(ibid.)*. Le silence – traditionnellement identifié à la sagesse – est une figure, une approximation de cette disparition du langage. L'approche de la fin est montrée ainsi, dans ce discours du sacré, comme une sagesse – « la profonde sagesse de ceux qui ont fini de vivre » (*M.P.*, p. 119). Hölderlin vieillissant

surmarque – par la poésie et la folie réunies – cette figure : « Il sait que tout n'est pas à dire ni à expliquer, et que d'ailleurs il n'est pas nécessaire de parler » (*M.P.*, p. 118-119). Le silence, chez Groethuysen, fait la relève du langage, dépassant, si loin il a poussé le questionnement, l'opposition commune entre la joie, la tristesse, l'espoir, le désespoir. Ce passage ne pouvait pas se faire sans une certaine pratique de la destruction, traversant sa propre destruction.

La question du sens, traditionnellement, oppose vivre et connaître. Ce dualisme est chez Platon : « La réalité de la vie, la vie empirique s'y oppose à l'Idée » (*A.*, p. 18). L'un contre l'autre, chez Groethuysen aussi, ces deux se disent en termes identiques : « La philosophie est la nostalgie de l'Idée » (*A.*, p. 26), et « Vivre, c'est avoir une nostalgie infinie de la vie » (*A.*, p. 108). Cet antagonisme fait la « tension », la « dialectique de l'anthropologie philosophique » (*A.*, p. 11), où Groethuysen inclut la religion et l'art : « Elle embrasse également toute l'étendue des expressions changeantes dont l'homme se sert pour interpréter sa vie, sa propre personne et son sort. La vraie tâche de l'anthropologie philosophique serait de retrouver, à travers cette richesse de données, la voie suivie par la méditation de l'homme sur soi » (*A.*, p. 12). Mais le mode de la recherche ignore ce dualisme. C'est sa cohérence orientée de montrer que, chez Platon, la philosophie passe toujours « à travers l'homme qui en fait partie » (*A.*, p. 13). Socrate est la figure d'un « rapport tout à fait originel entre le philosophe et la philosophie » (*A.*, p. 14), de l'homme qui « *pense* sa vie » (*A.*, p. 15). Cette prise fait apparaître, à travers le dit de Platon, son dire, sa poétique : pas un « système » plus un « revêtement "artistique" » *(ibid.)*, une mise en dialogue, mais la « relation intérieure, nécessaire » (*A.*, p. 16) entre le « personnage de Socrate et la forme du dialogue ». Ici se situe un pragmatisme de Groethuysen : *l'efficacité* de la philosophie. Socrate est « l'un des types humains les plus grands et les plus efficaces de tous les temps » *(ibid.)*. Cet agir est politique. Platon est « politicien par nature » (*A.*, p. 17). Interpréter l'âme, lui annoncer son sort, guérir l'âme sont un seul paradigme. Ce qui tient aussi ensemble la sémiotique et le projet pragmatique, chez Peirce.

C'est une « légalité intérieure » (*A.*, p. 16), expression qui revient à propos d'Aristote (*A.*, p. 56). Par là, Groethuysen pratique une poétique du vivre-penser que n'a pas atteint, par exemple, Brice Parain, et que Paulhan, dans ses écrits théoriques, a seulement, il me semble, esquissée. Elle déborde, dans et par le vivant, l'opposition entre vivre et penser, que double celle qu'on pose entre vivre et écrire.

Ce que porte stratégiquement le primat de la vie est que la philosophie n'y est pas « telle philosophie déterminée, mais bien l'exercice de la philosophie » (*A.*, p. 19). La continuité avec Dilthey ne saurait se réduire à une pratique *historienne* de la philosophie. Elle fait une pratique *historique* du philosopher, mis dans le vivre comme pratique de la vie, – vivre-penser comme écrire est un vivre-écrire, peindre un vivre-peindre. Non comme des réponses mais l'exercice d'une fondation qui est une critique. Vivre, dire consubstantiels qui agissent, même s'ils ne théorisent pas, une poétique du sujet. Groethuysen cite Érasme : « *Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio* – si ce n'est pas toi-même que tu exprimes, ton discours n'aura été qu'un miroir menteur » (*A.*, p. 255). C'est la poétique de Hugo, dans la préface des *Contemplations,* la poétique du *qui que vous soyez* de Rousseau à Hugo. Quel que soit le langage d'époque, une théorie en raccourci de l'énonciation et du rapport de la poésie au discours.

L'union de la vie et de la théorie, Groethuysen la notait chez Rousseau. L'idée fait « partie intégrante[1] » de la vie, chez Rousseau. Il faut qu'elle ait été « éprouvée au contact de la vie » (*J.J.R.*, p. 11). Ce qui manque à la notion d'homme naturel, jusqu'à Rousseau, c'est la vie. Rousseau y met la sienne, – « sa manière de vivre un sentiment jusque dans ses dernières profondeurs, de poursuivre une idée jusqu'à ses dernières conséquences » (*J.J.R.*, p. 338). De même pour la notion de *peuple* : « Cette unité ne fut pas chez Rousseau une théorie, elle fut le reflet vivant d'expériences personnelles… » (*J.J.R.*, p. 116). La dualité entre l'homme de la nature et le citoyen est « fondée dans la vie même de Rous-

1. Bernard Groethuysen, *Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 11. Abrégé en *J.J.R.*

seau » (*J.J.R.*, p. 139). Cette place donnée à la vie présuppose à la fois l'idée de la nature et l'idée des droits, et leur corrélation nécessaire. L'*Émile* est une « déclaration des droits de l'enfant » (*J.J.R.*, p. 143). Groethuysen dit des révolutionnaires : « Ils ont fait confiance à la nature. Ils ont cru à l'homme. En établissant les droits de l'homme, ils ont consacré la valeur humaine. L'idéal de droit de la Révolution est fondé dans la vision de la nature, telle que l'a conçue Rousseau » (*J.J.R.*, p. 145). D'où s'impose la question : que deviennent les notions de droit et de vie, si on ne fait plus *confiance* à la *nature* ? Si ces présuppositions et ces croyances sont reléguées à une idéologie non seulement circonscrite mais rongée ? C'est une des questions où passe une anthropologie historique du langage.

Comme il y a une contradiction entre l'opposition traditionnelle du vivre et du penser et ce que montre Groethuysen, qui dialectise cette opposition, il me semble qu'une contradiction analogue travaille ce que Groethuysen écrit de la poésie. (À côté d'une autre contradiction, qui fait qu'il reste métaphysicien : il privilégie la question de l'être, tout en étant marxiste. Mais quel rôle joue son marxisme ? J'y viens plus loin. Et n'est-ce pas peut-être que le « marxisme » reste lui-même, dans sa part théorique la plus cachée et la plus déterminante – la théorie du langage et du sujet – métaphysicien ? Platon continue dans Marx, et chez les marxistes.) Groethuysen met la poésie dans la vie – ce qui signifie pour lui qu'il la met dans l'expression, le sentiment, l'expérience. Il rétablit alors à son insu le dualisme de la vie et de la connaissance, de la vie et du langage, que sa pratique dément. Il met la poésie dans la « philosophie de la vie », dans les « remarques occasionnelles », « telles qu'on les trouve dans une autobiographie ou bien dans l'œuvre d'un poète » (*A.*, p. 7). Il lit la poésie comme il lit Montaigne. Le « philosophe de la vie » est apparenté au poète. Il y a une part commune à la philosophie et à la poésie. Il la trouve, par exemple, chez Sénèque : « Ce qui caractérise aussi la tendance à s'orienter vers la vie que suivent les expressions philosophiques, c'est leur emploi dans la poésie » (*A.*, p. 71). Ou chez Pétrarque et Boccace : « Il se délimite un domaine indépendant, dans lequel l'homme parle de

sa propre vie ou de celle des autres, la représente et médite sur elle. C'est le domaine de la poésie et de la philosophie de la vie » (*A.*, p. 143). Par implicite, la poésie est restreinte à « l'image » – cette idée reçue que la poésie est métaphore –, puisque pour l'en distinguer, Groethuysen dit du philosophe : « Il est vrai que ce qui n'est qu'image ne saurait lui suffire » (*A.*, p. 8). Le philosophe apporte des réponses, là où le poète n'en apporte pas. Sa représentation est « toujours de quelque manière une réponse à la question : "Qui suis-je ?" Et : "Qu'est-ce en général que la vie ?" C'est là ce qui fait de lui un philosophe » (*ibid.*). Pourtant la poésie a contribué à fonder l'« anthropologie moderne ». Par la présence de l'âme à elle-même, chez Pétrarque. Par l'amour. C'est « la valeur lyrique autonome des sentiments éprouvés par l'homme, devant ce qui lui arrive dans la vie, et, avant tout, celle de l'amour. Autrement dit, il a revendiqué l'autarcie de la poésie » (*A.*, p. 136). Groethuysen fait du « courant lyrique » un « domaine à part », où le poète « arrive à exprimer la valeur propre de la chose vécue, en la haussant sur le plan lyrique » (*A.*, p. 137). La poésie est représentée comme une « forme de la méditation anthropologique sur soi ». Puis, à partir de la Renaissance, où se développe une « conception purement systématique du monde », Groethuysen reconnaît un éloignement graduel, l'une de l'autre, de la philosophie et de la poésie. Il caractérise la poésie comme le motif (anthropologique) des « réactions de l'homme, au cours de sa méditation sur l'univers » (*A.*, p. 186-187). Ce serait, entre l'Arioste et Galilée, la « scission entre le sentiment de l'univers tel que l'éprouve l'individu et la connaissance du monde, conçu en général » (*A.*, p. 188).

Réactions, sentiment, c'est toujours la poésie mise dans l'émotion, le resurgissement ou la permanence de l'opposition positiviste entre d'un côté le rationnel, le discursif qui sont la prose et de l'autre l'irrationnel, l'émotion, l'antireprésentation qui sont la poésie, cette rationalité dualiste qui a fait de l'anthropologie le mythe de la raison. La spécificité du poème est empiriquement, idéologiquement circonscrite, mais son rapport au langage, à la raison (qui se retrouvent ici un seul et même *logos*) est dédialectisé. Par cette conception de la poésie, la vie, de nouveau

s'oppose à la connaissance : « L'œuvre poétique entreprend de représenter la vie humaine, à travers toutes ses transformations, afin que l'homme puisse saisir sur le vif ce qui fait sa qualité humaine, sous la multiplicité des formes qu'elle prend pour s'exprimer. Ici, la vie engendre la vie, et non la connaissance » (*A.*, p. 280). Mais cette différenciation, censée intervenir à la Renaissance, ne semble pas aussi nette. S'il est vrai qu'il y a Lucrèce, ensuite les textes techniques médiévaux en vers ne sont « poésie » que par confusion entre la poésie et le vers. Et « Platon » est structurellement distinct de la « poésie ». En même temps, Groethuysen continue d'inclure la poésie dans l'anthropologie, puisque celle-ci « se répartit sur des domaines différents de la vie de l'esprit », que sa tâche consiste à « retrouver l'homme à travers ces formes différentes » que sont la poésie, la philosophie, la science, – à le « saisir dans son unité ». C'est le projet de Dilthey. L'art, la religion, la philosophie y sont également des « formes de la vision du monde et de la vie[1] ». Le langage y est présupposé. Le dualisme de la vie et de la connaissance, qui passe par l'opposition de la poésie à la philosophie, passe aussi à l'intérieur de la poésie même : il y réinstalle, en identifiant la poésie à l'émotion, l'antinomie du fond et de la forme, où se montre qu'il n'est rien d'autre que la métaphysique du signe. Celle-ci règne *chaque fois que le langage est présupposé.* L'anthropologie reste métaphysique.

C'est pourquoi il s'impose de situer, dans sa stratégie et son historicité, autant le rapport de la poétique à l'histoire, chez Dilthey, que le rapport de Groethuysen à Dilthey, pour contribuer à situer aujourd'hui la poétique comme théorie du langage et de l'histoire, vers une anthropologie historique du langage.

Il n'y a ici à privilégier ni la continuité ni la rupture, en soi, ni un *retour* ni un rejet. Mais il s'agit de reconnaître le terrain d'un conflit, les mouvements des adversaires. Vers quoi. De reconnaître des stratégies dont le système est si fort, qu'elles identifient

1. Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Stuttgart, Teubner, t. VIII, *Weltanschauungslehre,* Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, 1960, 1968, p. 26. Par la suite, j'abrège en *G.S.*, que suit l'indication du tome et de la page.

les textes à leurs fantasmes, ou les oublient. Ce qui est particulièrement arrivé à Dilthey, d'où la pertinence de l'exemple, mais aussi bien à Saussure, si on lit Bakhtine, ou Chomsky. Je ne cherche pas à réhabiliter, n'étant pas un juge, ni à opposer par goût de l'opposition, ni à exhumer par une érudition oiseuse. Il s'agit du présent, de l'inaccompli théorique. Seuls les tenants de la rupture sont achevés.

Des subversifs, pressés de jouir, croient s'affranchir, et nous libérer, en cassant des idoles dont ils montrent par leur style qu'ils continuent d'y croire, et de les fabriquer. Ce qui les montre faux prophètes, c'est qu'ils se font aduler à la place des dieux abattus, par le même *monde* qui adore et qui court. Rompre avec Marx ou Saussure n'est pas révolutionnaire en soi, et peut autant être réactionnaire. Seul compte le comment, pourquoi, vers quoi. Et avec qui. Mais ce qui *se* présente et est *reçu* par la mondanité comme rupture refait chaque fois, à son profit, l'alliance de la foule et du veau d'or. La théorie est histoire en ceci qu'elle ne cesse de se réécrire imprévisiblement. Elle est un rapport aux théories du passé qui les réoriente. S'en séparer, c'est encore s'écrire par elles. Elle n'est pas et ne peut pas être la science, encore moins ce rapport dogmatique-scientifique où « l'antériorité chronologique est une infériorité logique[1] ». La recherche est le discours de la théorie, nécessairement dialectique, historique, dans ses recommencements.

La poétique de Dilthey dans sa critique de la raison historique

Pour la théorie du langage et de l'histoire, la critique du discours théorique fonde sa propre épistémologie, travaille contre son annexion par *la science,* sa méconnaissance qui ne cesse de se refaire. La vieille invasion de la nature dans la culture, changeant chaque fois de forme, a pris et prend encore l'habit épistémologique. Les sciences de la nature, les sciences exactes, en se faisant un modèle pour penser et formaliser le langage,

1. Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie, op. cit.*, p. 44.

accomplissent aujourd'hui le projet métaphysicien du cosmique contre l'histoire. Il n'y a là d'abord qu'un cas particulier de la spécificité propre à toute recherche. Ainsi la biologie a dû, pour établir la circulation du sang, se prémunir contre le concept d'irrigation, « directement importé en biologie du domaine de la technique humaine » (livre cité, p. 23). Cette spécificité est toujours une synoptique, une synchronie. L'attraction newtonienne entraînait les idées simples de Hume, les molécules de Buffon (cf. p. 56). Mais il y a un effet particulier du transport des sciences de la nature sur les théories du langage et de l'histoire, en plus de la spécificité et de l'historicité à conquérir par chaque recherche généralement. Ici il est opportun, aujourd'hui et sans cesse, de reprendre la mise en garde de Dilthey. Car le double effet de la phénoménologie et du marxisme a été et reste de masquer et d'empêcher l'historicisation du langage, mettant indirectement à découvert le lien de l'épistémologie et du politique.

Dilthey établissait et défendait la spécificité des *sciences de l'esprit* contre les sciences de la nature : « Ces sciences ont une tout autre base et structure que celles de la nature[1]. » Ceci faisait son opposition à Auguste Comte. Comte « n'a créé qu'une métaphysique naturaliste de l'histoire » (*G.S.*, I, p. 105), dans un « rapport faux aux sciences de la nature » (*G.S.*, I, p. 108), par le rôle qu'il donnait à la biologie. Le « brouillard philosophique – *metaphysicher Nebel* », dû au rapport entre les sciences de la nature et la philosophie de l'histoire, chez « Vico, Turgot, Condorcet, Herder », n'est « chez nul plus épais que chez Comte » (*G.S.*, I, p. 112). Dans cette spécificité des *sciences de l'esprit,* Dilthey note, comme exemples significatifs (et il est remarquable qu'il ait pris ceux-là : ils tiennent tout l'empan théorique) que la théorie de l'État ou de la poésie, chez les Grecs, au temps d'Alexandre, « a un tout autre rapport à la science de l'État et à l'esthétique de notre temps que les représentations

1. Dilthey, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, t. I, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte,* 1959, 1973 (éd. par B. Groethuysen), p. 109.

des sciences de la nature de cette époque aux nôtres » (*G.S.*, I, p. 109). Progrès dans les sciences de la nature, dans les autres, non. Les sciences de l'esprit *« ne forment pas un tout dont la constitution logique serait analogue à celle de notre connaissance de la nature*[1] ». Par rapport aux sciences de la nature, « La vie saisit ici la vie – *Leben erfasst hier Leben*[2] ». L'interaction du pragmatique et de l'idéologie avec la théorie fait que ces sciences sont politiques. Elles sont le fait d'idéologues : « Comme les historiens, les économistes *[Nationalökonomen]*, les spécialistes de droit public, d'histoire des religions *[Religions-forscher]* sont dans la vie, ils veulent l'influencer. Ils font intervenir sur les personnages historiques, sur les mouvements de masse, sur les directions, leur jugement et celui-ci est conditionné par l'individualité de la nation à laquelle ils appartiennent, du temps dans lequel ils vivent » (*G.S.*, VII, p. 137). Des spécialistes du sacré resacralisent : Mircea Eliade, René Girard. Il y a donc, « par une théorie de la connaissance, à fonder les sciences de l'esprit, à justifier et à appuyer leur formation indépendante autant qu'à éloigner définitivement la subordination de ses principes comme de ses méthodes de ceux des sciences de la nature – *durch eine Erkenntnistheorie die Geisteswissenschaften zu begründen, ihre selbständige Gestaltung zu rechtfertigen und zu stützen sowie die Unterordnung ihrer Prinzipien wie ihrer Methoden unter die der Naturwissenschaften definitiv zu beseitigen* » (*G.S.*, I, p. 109). Le programme reste actuel, sans l'illusion datée (triomphalisme positiviste) du « définitivement ».

Cet *esprit* est à prendre historiquement. La notion n'est pas séparable de sa stratégie, d'une historicité propre à Dilthey. C'est l'esprit *(Geist)* opposé à la nature, pour distinguer l'ordre culturel de l'ordre de la nature, mais surtout *contre* la métaphysique, *contre Hegel.* On doit noter que Bakhtine, en se voulant marxiste, dans *Le Marxisme et la philosophie du langage,* en a justement fait une lecture à contre-histoire, rejetant Dilthey dans la métaphysique,

1. Dilthey, *Le Monde de l'esprit, op. cit.*, t. I, p. 58. Abrégé en *M.E.*
2. Dilthey, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, t. VII, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschsften,* 1958, 1973 (éd. par B. Groethuysen en 1926), p. 136.

alors que Dilthey lutte précisément contre la tradition de l'idéalisme allemand. En quoi, à son tour, sa lecture non-lecture était une stratégie. Cet esprit est « conscience historique *[geschichtliches Bewusstsein]* ». Non un « sentiment de l'histoire », comme dit la traduction française, (*M.E.*, I, p. 13), encore moins un « sens de l'histoire » (*M.E.*, I, p. 417) qui contredit toute l'œuvre de Dilthey. Une conscience, antérieure à une sémiotique, et présupposant le langage dans la conscience. Comme Marx. Cet *esprit* est une réponse à un problème : développer une théorie de la connaissance. Dilthey projetait une « critique de la raison historique, c'est-à-dire de la capacité de l'homme à se reconnaître, lui-même et la société et l'histoire créées par lui – *Kritik der historischen Vernunft, d.h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen* » (*G.S.*, I, p. 116). De là Dilthey refaisait toute l'histoire de la métaphysique, pour montrer qu'elle ne pouvait pas fonder les sciences humaines. Qu'elle n'est pas une *science*[1], au sens moderne. Passant, par l'histoire et le comparatisme, à une psychologie comparée et, plutôt, au programme d'un système des « sciences de l'esprit » ou « sciences morales » ou « sciences de la culture » – qu'il voyait comme la nécessité d'une psychologie scientifique (qui semble toujours l'objectif marxiste, de Politzer à Lucien Sève), Dilthey est explicite : il emploie *esprit* dans le même sens « que Montesquieu a parlé de l'esprit des lois, Hegel de l'esprit objectif et Ihering de l'esprit du droit romain » (*G.S.*, VII, p. 86). Le raisonnement historique, jusque dans la psychologie, est opposé au « raisonnement psychologique » (*G.S.*, VII, p. 284). La psychologie « n'est qu'une recherche de l'homme dans ce qui est vécu et compris, dans les expressions et les actions qui de lui sont là – *nur ein Suchen des Menschen im Erlebten und Verstandenen, in den Ausdrücken und Wirkungen, die von ihm*

1. Où prend sa situation historique le terme science chez Hegel et Marx : c'est le sens encore du XVIII[e] siècle, dans l'article *Métaphysique* de l'*Encyclopédie* : « Métaphysique c'est la science des raisons des choses. Tout a sa *métaphysique*, et sa pratique : la pratique, sans la raison de la pratique, et la raison sans l'exercice, ne forment qu'une science imparfaite [...] ». La *science de l'histoire*, sans l'histoire du mot *science*, n'est qu'un jeu sur les mots.

da sind » (*G.S.*, VII, p. 278). Reprise intégrale de l'empirique, contre les schématismes du sens.

Luttant contre « l'extension abusive des concepts des sciences physiques et naturelles au domaine de la vie mentale et de l'histoire » (*M.E.*, I, p. 200 [1894]), Dilthey récusait le placage banal qui en est issu (que le structuralisme a renforcé depuis, chez certains) de l'opposition entre le général et le particulier : ce truisme qu'il n'y a de science que du général – ce qu'*appliquent* l'analyse structurale du récit, la sémiotique de la littérature. Dilthey y opposait, en 1900, que « la philologie et l'histoire tout entières reposent sur l'hypothèse que cette intelligence du singulier peut acquérir une valeur objective » (*M.E.*, I, p. 319). L'histoire est inséparable ici du langage. La théorie qui en est à venir présuppose de reprendre une critique de Humboldt, présent sans être nommé dans ce texte de Dilthey : « C'est seulement dans le langage que l'intimité de l'homme trouve son expression complète, exhaustive et objectivement inintelligible » (*M.E.*, I, p. 321). Langage, histoire, ensemble, situent la place d'une théorie du sujet. D'où l'intérêt que montre Dilthey pour la biographie, l'autobiographie – saint Augustin, Rousseau, Goethe – « la forme la plus haute et la plus instructive dans laquelle nous rencontrons la compréhension de la vie » (*G.S.*, VII, p. 199). Cette « *biographie* moderne » est « en un certain sens, la forme la plus philosophique de l'histoire. C'est l'homme en tant que fait primitif de toute histoire qui constitue en effet son objet. En décrivant le particulier, elle reflète pourtant la loi générale de l'évolution » (*M.E.*, I, p. 229 [1894]). Malgré le blocage de l'individu et du genre (l'homme) qui tient encore à la notion d'« histoire naturelle de la vie psychique » *(ibid.)*, propre au XVIIIe siècle, cette tension entre l'histoire et le particulier met le sujet et le langage en rapport de travail réciproque. Ce que fait l'activité poétique.

Le couple de l'authenticité et de l'illusion-mensonge est neutralisé, si la poésie est le travail du sujet dans et par le langage : « l'œuvre d'un grand écrivain, d'un grand inventeur, d'un génie religieux ou d'un vrai philosophe ne peut jamais être que l'expression authentique de sa vie intérieure ;

dans notre société humaine pleine de mensonge, une œuvre de ce genre est toujours vraie ». Mais il ajoute, en positiviste, qu'elle est « à la différence de tous les autres témoignages fixés, susceptible d'une interprétation intégrale et objective ; c'est même elle qui éclaire les autres monuments artistiques d'une époque et les actions historiques des contemporains » (*M.E.*, I, p. 322). *Poésie* couvre alors selon l'acception étymologisante répandue (« création ») pratiquement toute la littérature (*M.E.*, I, p. 291). Les exemples pris sont pour la plupart « poétiques » : Job, les Psaumes, les chœurs de la tragédie grecque, les *Sonnets* de Shakespeare, *La Divine Comédie,* les poèmes de Goethe, l'*Empédocle* de Hölderlin. Mais Dilthey y ajoute aussi Balzac, Stendhal et Ibsen. Usage d'époque, proche de l'emploi qu'en fait Hugo, qui n'est pas isolé de celui qu'en fait Gogol. La poésie réalise un savoir d'avant le savoir : « L'individuation tout entière du monde humano-historique est comprise par la poésie bien avant que la science ne s'efforce de l'étudier » (*M.E.*, I, p. 284). Elle a un rôle important dans l'élaboration de la conscience historique, « une relation particulière à la vision du monde. Car le milieu où elle est active, le langage, rend possible son expression lyrique et sa représentation épique ou dramatique à partir de tout ce qui peut être aperçu, entendu, vécu ». Et plus loin : « La vie est son point de départ » (*G.S.*, VIII, p. 92). La poésie est dans le langage, et l'écrire dans le vivre, comme le génie dans l'humain : « Le génie n'est pas un phénomène pathologique mais l'homme sain et accompli » (*M.E.*, II, p. 97). L'exclusion de la poésie, l'exclusion de la folie sont les deux effets qui se tiennent d'une dualisation du langage et de l'histoire. Le règne de la *mimesis* « incontournable » ne laisse d'issue possible qu'à la « folie » de Nietzsche qui devient à son tour une rhétorique, l'objet d'un mime, l'écriture incantatoire de certains discours philosophiques contemporains. Mais la poésie, « cette intériorité à la vie – *Dieses Darinnensein im Leben* » (*G.S.*, VIII, p. 99), fait « le sens profond du mot audacieux, selon lequel le poète serait l'homme véritable – *der tiefe Sinn des verwegenen Wortes, dass der Dichter der wahre Mensch sei » (ibid.).*

L'art et la poésie ont donc, dans la vie, le rôle d'une herméneutique : « La poésie est l'organe qui nous permet de comprendre la vie, le poète, un voyant qui en pénètre le sens » (*M.E.*, I, p. 393). En même temps qu'un certain pragmatisme – l'*utilité* de la poésie –, cette conception identifie les valeurs de la poésie et celles de la vie. L'objet de la poésie est « l'expérience vécue particulière », et le poète fait acte de poésie « chaque fois qu'il aperçoit une nouvelle nuance de la vie » (*M.E.*, I, p. 395). La création des valeurs identifie l'art à la vie, à *une* vie. Groethuysen aussi se met dans la vie de Goethe, dans *Mythes et portraits.* Dilthey avait écrit : « La vie la plus parfaite serait même celle dont chaque instant serait plein du sentiment de sa valeur autonome. C'est à cela que tient précisément le charme que la vie de Goethe exerce sur nous et c'est cela aussi qui fait de Goethe le plus grand poète lyrique de tous les temps » (*M.E.*, I, p. 223).

Une poétique de la vie, et du poète, de l'imagination poétique plus que de l'œuvre. Son terme premier est *das Erlebnis,* l'expérience vécue, le vécu. La poésie est conçue comme fondée dans la « sensualité naïve » (*G.S.*, VIII, p. 44), dans le matériau primitif – parmi les « premières formes », « naturelles-sensuelles » (*G.S.*, VIII, p. 43) de la vision de la vie et du monde. Ceci fonde un discours psychologique, et esthétique, dans et malgré son historicisation. À la suite de Humboldt, une « action » et une « force » sont dans l'« âme », qui sont la « forme intérieure de sa propre activité » (*M.E.*, II, p. 274), où Dilthey reprend la *forme intérieure* des langues, chez Humboldt, dans la « forme poétique intérieure » (*M.E.*, II, p. 204) – « La reproduction de l'action d'une grande âme incarnée dans une fresque de Michel-Ange ou dans une fugue de Bach éveille en moi une force correspondante et accroît ainsi ma propre vitalité d'une manière tout à fait déterminée qui dépend de l'objet » (*M.E.*, II, p. 273 ; cf. I, p. 192).

Par conséquent, la technicité propre de la poésie est évoquée, supposée, mais n'entre pas dans le plan de cette poétique, antiformaliste ou aformaliste : « Quant à Lessing, Schiller et Goethe, ils préparèrent leurs œuvres par une méditation approfondie de leur art et de leur technique » (*M.E.*, II, p. 109). Des artistes au

public est censée se tendre une « relation vivante avec la pratique même de l'art » (*M.E.*, II, p. 110). Mentionnée seulement, allusion, ou plutôt programme. Poétique du poète, elle est une poétique de la *représentation* poétique. La poésie est mise dans les images. Ainsi à la fois est présupposé le langage, escamoté le signifiant, et le poète tourné en une sorte d'auxiliaire du philosophe : « En chaque poète qui s'élève à un idéal de vie et à une vision du monde, bien que ceux-ci ne soient exprimés que dans l'ensemble *[Zusammenhang]* des images, qu'il met devant notre imagination *[Phantasie]* il y a selon la conviction commune une part de philosophie [...]. En quoi le philosophe est comme le poète né ; au vrai philosophe comme au vrai poète revient le génie » (*G.S.*, VIII, p. 32). Plus intéressante pour la poésie, l'idée que la poésie doit se défendre de la philosophie, qu'elle n'a pu « subsister qu'en résistant constamment aux prétentions de sa conception abstraite de la vie » (*M.E.*, I, p. 399). L'élévation conjointe du philosophe et du poète participe encore du même privilège que Groethuysen a noté chez Platon. En quoi la poétique de la vie n'est plus la même, chez Dilthey et chez Groethuysen.

Une poétique pragmatique et normative s'esquisse chez Dilthey. L'œuvre, comme dans la critique psychologique, est un document, y compris dans sa supériorité intuitive, non systématisée en regard de la psychologie : « On trouve dans les œuvres des poètes, dans les réflexions que de grands écrivains comme Sénèque, Marc-Aurèle, saint Augustin, Machiavel, Montaigne, Pascal ont faites sur la vie, une intelligence de l'homme, dans la plénitude de sa réalité, qui laisse loin derrière elle toute psychologie explicative » (*M.E.*, I, p. 158). Mais surtout Dilthey assigne une fin pragmatique à la théorie du poème : il s'agit d'établir une échelle des valeurs, pour qu'une poétique historique arrive aux « lois générales de la littérature ». L'esthétique n'est plus une spéculation. Elle clarifie les idées, pour l'action, – « le problème qui résulte pour la poétique de cette relation vivante avec la pratique même de l'art est de savoir si elle peut établir des lois générales utilisables comme règles de travail et comme normes critiques » (*M.E.*, II, p. 110). La théorie du roman, par exemple,

a explicitement une visée moins de connaissance que d'application : « Le roman a acquis la suprématie. Lui seul peut, dans les conditions actuelles, résoudre le vieux problème de la poésie épique, c'est-à-dire permettre de contempler librement l'ensemble cohérent de la réalité universelle » (*M.E.*, II, p. 243) et « La théorie du roman est le problème particulier de la poétique qui nous touche le plus actuellement et qui a, de beaucoup, la plus grande importance pratique » (*M.E.*, p. 244). À la datation pragmatique s'ajoute une datation par la croyance au progrès, consubstantielle au pragmatisme, progrès intrinsèque de l'art, et progrès de l'art, « vitalité supérieure », dans le rapport aux formes de vie, où l'art est la mesure et le critère du social. Le progrès de la société étant centré sur lui : « Comme cet ensemble cohérent acquis devient toujours plus complexe avec le progrès de l'humanité, il doit logiquement en résulter que la création et l'impression poétiques exigent et engendrent *une évolution ascendante de la poésie* » (*M.E.*, II, p. 180) et « L'histoire de la culture morale de l'humanité est le triomphe progressif de cette vitalité supérieure, qui est liée au *travail* extérieur et intérieur ainsi qu'à la forme de notre existence spirituelle déterminée par lui, et qui agit d'une façon constante et indépendante de l'extérieur » (*M.E.*, II, p. 274).

Si la place de sa poétique tient à la stratégie de Dilthey, elle en a la force et la faiblesse : force du rappel épistémologique qu'il y a à mettre la formation du sujet dans le langage, ou dans telle remarque sur l'historicité des techniques poétiques (*M.E.*, II, p. 234), mais faiblesse et vague du discours programmatique-psychologique, qui se marque par exemple dans cette recommandation sur le rythme : « La poétique doit, en particulier, étudier le sentiment du rythme dans son origine, par laquelle il prend racine dans le sentiment même de la vie » (*M.E.*, II, p. 154). Ou bien dans ce rapport entre la prosodie et la signification, qui montre sa métaphysique du signe : « Les rapports des sons qui constituent le matériel linguistique de la poésie sont, tout à fait indépendamment de la signification des différents mots, la source d'un plaisir physique très divers et très intense » *(ibid.)*. Le « tout à fait indépendamment de la signification »,

non seulement est infirmé par la psychanalyse et la poétique moderne, mais régresse même sur les intuitions de Humboldt. Au mieux, il n'y a là rien de plus que la nécessité postulée de la poétique dans l'anthropologie. Mais cette reconnaissance est indispensable. C'est son historicité de la dire, et de se dire, sans la faire.

Le concept de sens est présupposé dans toute poétique. C'est pourquoi, ou une poétique maintient cette présupposition sans la travailler, et elle tourne *inévitablement* soit au formalisme, soit à l'histoire des théories (alibis théoriques qu'on peut observer tous deux actuellement) ; ou une poétique travaille à l'analyse de ses présupposés et elle se développe en théorie du sens, du sujet, du social, de l'État à partir de la pratique poétique, montrée comme test des théories du langage. Chez Dilthey, le tenant lieu d'une théorie du sens est une herméneutique. Il s'y agit soit d'exprimer, soit de comprendre. Dilthey se fonde sur la « méthode philologique (littéraire)[1] ». Il n'a ni linguistique, ni sémiotique. Cependant la notion d'unité relationnelle *(Zusammenhang)* le mène à comparer la vie, l'histoire et la langue. Il est d'emblée dans la métaphore. Comme Marx. Mais son parti historiciste oriente le trajet du sens. La vie donne sens au monde, pas le monde à la vie : « nous faisons l'expérience d'un rapport entre la vie et l'histoire où chaque partie a une signification. Comme les lettres d'un mot la vie et l'histoire ont un sens. Comme une particule ou une conjugaison il y a des facteurs syntaxiques dans la vie et l'histoire, et ils ont une signification. [...] Mais il n'y a que le chemin de l'interprétation de la vie vers le monde. Et la vie n'est là que dans le vivre, le comprendre et saisir historiquement. Nous ne portons aucun sens du monde vers la vie. Nous sommes ouverts à la possibilité que le sens et la signification commencent dans l'homme et son histoire d'abord. Pas dans l'homme individuel, mais dans l'homme historique. Car l'homme est un (être) historique » (*G.S.*, VII, p. 291)[2]. La

1. Dilthey, *Gesammelte Schriften, op. cit.*, t. II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 1957, 1969, p. VI.
2. *« Wir erfahren einen Zusammenhang des Lebens und der Geschichte, in welchem jeder Teil eine Bedeutung hat. Wie die Buchstaben eines Wortes haben Leben und*

langue, le langage *(die Sprache)* sont mis sur le même plan que les institutions, les coutumes, – l'idéologie. À propos de la société germanique décrite par César et Tacite, Dilthey écrit : « Ici la vie économique, l'État et le Droit se trouvent aussi liés avec la langue, le mythe, la religiosité et la poésie que dans toute époque ultérieure » (*G.S.*, VII, p. 170). C'est une anthropologie du sens sans théorie du sens.

Daté, Dilthey revient par-dessus ceux qui l'ont effacé, qui n'ont pas plus que lui de théorie du sens, ni Husserl et les phénoménologues ni Marx. Cet effet qui revient, sur le palimpseste théorique, est ce trajet du sens, de la vie au monde, par quoi le langage et l'histoire travaillent une même théorie.

La vie, le sens, l'histoire

La postulation d'abord de la vie rattache Groethuysen à Dilthey. Mais Groethuysen la concrétise. Il ne programme pas. Tout ce qu'il étudie, toute aventure à laquelle il s'identifie, est rythmé par l'affirmation de la vie. C'est-à-dire réorganisé par le sens de la vie, confondu avec l'individuation de ce sens. Ainsi à propos de saint Augustin, là où Dilthey étudiait en historien la formation de la conscience de soi, la « métaphysique de la volonté » (*G.S.*, I, p. 267), la philosophie de l'histoire, et insistait dans la biographie sur la non-valeur de la vie en soi, « non développement mais préparation à se détourner de toutes les valeurs passagères » (*G.S.*, VII, p. 198), Groethuysen, dans *Anthropologie philosophique*, écrit : « Vivre, signifie vouloir vivre. La vie ne peut pas vouloir s'anéantir. Elle souffre de n'être pas suffisamment vie. La vie fuit le néant, fuit la mort. C'est pourquoi l'âme veut l'immortalité. Elle ne peut être séparée de la vie » (*A.*, p. 107).

Geschichte einen Sinn. Wie eine Partikel oder Konjugation gibt es syntaktische Momente in Leben und Geschichte, und sie haben eine Bedeutung. [...] Es gibt aber nur den Weg von der Deutung des Lebens zur Welt. Und das Leben ist nur da in Erleben, Verstehen und geschichtlichem Auffassen. Wir tragen keinen Sinn von der Welt in das Leben. Wir sine der Möglichkeit offen, dass Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen. Aber nicht im Einzelmenschen, sondern im geschichtlichen Menschen. Denn der Mensch ist ein geschichtliches (Wesen). »

Groethuysen s'est détourné de Dilthey pour le réaliser. Dilthey lui est un point de départ, sans écriture. Groethuysen transforme un thème en écriture. Par là le conceptuel aussi est transformé. Les questions ne prennent pas seulement un autre rythme, elles sont autrement orientées. Ce n'est plus l'histoire de l'anthropologie, c'est l'histoire du sujet et de son sens de la vie. La lecture de saint Augustin, comme celle des autres philosophes, devient une catégorie particulière de l'autobiographie. Groethuysen n'écrit pas *sur* saint Augustin. Il *s'écrit* en commentant saint Augustin : « la vie est le motif central du monde, tel que le voit saint Augustin » (*A.*, p. 118). Chez les Stoïciens, il met l'accent sur « l'importance tout à fait primordiale donnée à la vie humaine » (*A.*, p. 63). Il note comment se forment chez Épictète les catégories « du Moi et du Non-Moi, du Mien et du Non-Mien » (*A.*, p. 74), d'où « Ce qui prime est le : *Je vis* » (*A.*, p. 86), *un positivisme de la vie* qui intègre le mourir dans le vivre. Groethuysen voit, dans cette « philosophie gréco-romaine de la vie », une « attitude-type, qui, comme telle, conserve sa valeur, parce qu'elle exprime une des positions que peut prendre l'homme en face de lui-même et de la vie et qu'elle constitue ainsi un des motifs fondamentaux de l'anthropologie » (*A.*, p. 87-88).

Une philosophie de la vie mais pas de l'histoire, chez Groethuysen, sort de l'historicisation de la philosophie. La vie humaine identifie la vie de *l'*homme et la vie d'*un* homme. Ses problèmes sont, par exemple, ceux de l'élaboration de la personnalité. Sur, dans saint Augustin, – par ce discours ambigu, propre à Groethuysen, qu'est la paraphrase où il s'identifie à ce qu'il commente (qui n'est jamais le style de Dilthey) et qui *parle pour* autant qu'il *parle de,* – il écrit : « Cela concerne à la fois l'homme en général et chaque homme en particulier. Toute l'histoire du monde se conçoit comme la biographie d'*un seul homme* : *Confessions* du genre humain, ou mieux encore, de l'individu « homme » (*A.*, p. 116). L'anthropologie, par là, reste dans la métaphysique. Le sens est théologique, l'histoire aussi : « C'est ainsi que naît la grande symphonie de ce monde, celle de l'histoire humaine dans son déroulement », où on retrouve toujours « la main de Dieu » (*A.*, p. 118). Le rapport à l'histoire ne peut plus

être qu'une interrogation qui se heurte à la formation du sens. Groethuysen montre que, – la conception du sens étant encore aujourd'hui universellement aristotélicienne –, chez Aristote, la forme donne sens, et la forme, comme le signe, est système de formes, ensemble : « La réponse donnée à chaque chose est en fonction du tout, est en relation avec la notion de l'ensemble, avec la vision de la forme ; tout se situe, tout acquiert un sens » (*A.*, p. 53). Mais si le sens est donné par la forme, où prend son sens *ce qui arrive* : « que signifie donc Tyché [le sort, la déesse du destin] » (*A.*, p. 56) ? Ce-qui-arrive est défini comme « quelque chose même de spécifiquement humain et de propre à l'homme qui agit ». Opposé à l'ordre naturel, cosmique : « Ce qui nous arrive, ce que nous vivons sous des formes variées, tout ce qu'il y a d'imprévu dans les événements (voir : *Mét.*, XI, 1065 *a*) ne saurait se comprendre en partant de la nature » (*A.*, p. 56). Ce « propre de la vie humaine » (*A.* p. 60), qui est l'histoire, semble fondu, dans une sorte d'indistinction, à l'aventure individuelle. Groethuysen ici s'arrête à : « Comment puis-je mener à bien ma vie ? » (*A.*, p. 62).

Le sens de la vie est un sentiment du temps, et une philosophie du temps tient lieu d'une philosophie de l'histoire. Le temps est l'échappatoire de l'historicité, l'alibi-oubli de l'histoire, qui est le social. Le temps est un paradigme de la subjectivité[1]. Il y a un sentiment du temps, qui ne peut qu'incliner au tragique, mais il y a une conscience de l'histoire comme sens, certitude, soit d'un progrès soit d'un déclin. *Réponse.* Il semble que chez Groethuysen la poétique soit du côté du temps, pas de l'histoire. Valeur-refuge, – les couloirs, les rues, les occupations des autres réitèrent le monde de Kafka, dans *Mythes et portraits.* La vie est faite d'*âges.* L'histoire a été conçue métaphoriquement comme la vie : l'âge de bronze, l'âge d'or, les âges de l'humanité, l'*enfance* d'une civilisation. Il continue de faire l'enfant, cet enfant-figure, celui pour qui les langues ont des âges, pour qui

1. Claudel écrit : « Le temps est le *sens* de la vie. (*Sens* : comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat) », *Art poétique, Connaissance du temps,* II, Pléiade, *Œuvre poétique,* p. 135.

il y a des langues primitives, d'autres venues à la maturité, à la vieillesse. C'est le discours du mythe.

Le problème de la vie est un problème de sens. C'est : « interpréter sa vie » (*A.*, p. 12). Un double projet de signification tient dans l'anthropologie philosophique de Groethuysen, qui développe le « connais-toi toi-même » selon qu'on « pose la question sous l'angle de la vie ou sous celui de la connaissance » (*A.*, p. 7). La vie passe sans cesse par de « nouvelles significations » données à la vie, des « formes nouvelles d'existence » (*A.*, p. 8). Cette recherche du sens, dans la vie, fait, pour Groethuysen, « l'atmosphère dans laquelle naissent les créations spirituelles ; elles forment [ces réflexions] une continuité qui fait disparaître l'isolement dans lequel celles-ci nous apparaissent, lorsque nous les considérons en dehors de l'ensemble de la vie » *(ibid.).* La vie est l'ensemble majeur, en quoi Groethuysen réalise la philosophie-programme de Dilthey comme on réalise une vie, pas comme on applique une leçon. Cette recherche du sens est une recherche d'unité. L'homme « essaie d'avoir une vue d'ensemble sur sa vie et de lui donner de l'unité » (*A.*, p. 7). Dans la religion, le *sens* devient *destination.* La religion « annonce à l'homme sa destination » (*A.*, p. 9). La religion, de ce point de vue, est un achèvement de la notion de sens. Le mythe, chez Platon, est « le sens, la signification, de la pensée philosophique comme procès vital », un « pressentiment » (*A.*, p. 26), « pressentiment d'une unité dernière non réalisable sur terre entre la vie et l'Idée » (*A.*, p. 30). Groethuysen montre comment, dans le mythe, le faire sens se dissout dans une dépossession de soi, dépossession du sens, qu'est ce pressentiment. Dans le *Timée,* et chez les « successeurs de Platon », le mythe « ne sera plus considéré du point de vue de l'homme, mais bien l'homme du point de vue du mythe » (*A.*, p. 99). C'est qu'il n'y a de sens qu'en relation immédiate avec un moi, quelle que soit son extension, son rapport au sujet psychologique. Au Moyen Âge, « le sens de la vie et de la mort se trouve ailleurs. La souffrance et la mort ne sont rien qui puisse être compris en faisant un retour sur soi. Chacun naît et meurt comme tout autre. Mais qui donc pourra trouver en lui-même pourquoi il vient et pourquoi il va, et définir le sens

de ce qui se passe ici ? – C'est ainsi que l'homme n'est pas en relation immédiate avec lui-même » (*A.*, p. 130). C'est par le *sort* que le temps redevient histoire. Au Moyen Âge, la communauté du sort donne le sens : le sens ne peut pas être autre chose qu'une transcendance. Celle-ci se confond avec le christianisme. Elle se fait et elle signifie dans la figurativité de l'histoire *sainte.* Ainsi il y a soit une transcendance du signe hors de l'histoire, et cette transcendance est un statut immobile, inaccessible, dont seules la figure et la poésie donnent une idée ; soit une historicité, ou historicisation du signe, qui est un procès, lui-même indéfini.

Dans cette poétique de la vie, la proposition fondamentale est celle de Dilthey ; que « la pensée ne peut pas remonter plus loin que la vie – *hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen* » (*M.E.*, I, p. 11) ou « La dernière racine de la vision du monde est la vie » (*G.S.*, VIII, p. 78). Contre le platonisme, la vie n'est pas une apparence. Cette pensée de la vie est donc un conflit. Groethuysen écrit : « il est difficile en principe de s'en tenir là. La connaissance remonte plus loin que la vie et il y a dans l'homme une nostalgie qui le pousse à dépasser les limites de la vie » (*A.*, p. 87). C'est par rapport à cela que « la philosophie gréco-romaine de la vie [Cicéron, Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle] est le premier grand essai de comprendre la vie en partant de la vie » *(ibid.).* La vie, chez Dilthey et Groethuysen, est le monde humain : « J'emploie l'expression "vie" dans les sciences morales en en restreignant le sens au monde humain » (*M.E.*, II, p. 313). Par là, le trait essentiel de la compréhension du terme est la propriété de donner, de faire le sens, à la fois « production d'une valeur » et « acquisition de relations » (*M.E.*, II, p. 320). Ce qui, entre d'autres objectifs, visait l'art pour l'art : « La signification de la vie est unité entre l'ensemble cohérent des parties et la valeur du particulier. Cette unité est dans la nature de la vie. La signification est ainsi une catégorie tirée de la vie même. Elle n'est donc pas une catégorie esthétique, encore que l'art repose sur elle. Preuve : personne ne peut se soustraire à cette façon de voir » (*M.E.*, II, p. 319).

Toutes les questions reviennent à : « C'est pour mieux comprendre la vie » (*M.P.*, p. 190). Allant vers le mourant à

contre-cliché, le récit de Paulhan *Mort de Groethuysen à Luxembourg* (*NRF*, mai 1969; réédité par Fata morgana, 1977), avec sa joie de vivre et d'être en chemin, est sans doute le plus proche de cette recherche, que Groethuysen énonçait à propos de Goethe: « où donc est celui qui resterait fidèle à la vie et qui permettrait au mourant d'en faire le récit sans y changer quelque chose? » (*M.P.*, p. 102). L'analyse des *Origines de l'esprit bourgeois en France* part de ce postulat antispéculatif. Il intègre l'empirique comme le relationnel (social) dans le sujet: « la philosophie bourgeoise n'est pas fondée sur la spéculation: elle est le résultat d'une expérience vitale » (*Or.*, p. IX). Le but explicite du livre est de « montrer comment le bourgeois a appris à vivre (*Or.*, p. X). En quoi le rapport de l'anthropologie philosophique au bourgeois apparaît *performatif* (c'est-à-dire exactement qu'il fait ce qu'il dit par le fait qu'il le dit), en réalisant ce statut de la vie: « Commençons toujours par le: "Je vis", ainsi seulement nous saisirons la vraie gradation des valeurs bourgeoises, et la marche de la pensée moderne » (*Or.*, p. XI). En ce sens aussi – et en ce sens seulement – la poésie est bourgeoise.

Le tableau que faisait Groethuysen de la philosophie allemande depuis Nietzsche mettait au recommencement de la philosophie la vie, la philosophie comme « fonction vitale[1] ». Philosopher et vivre partagent une même compréhension: « Vivre, c'est interpréter, c'est donner un sens aux choses et aux événements par rapport à nous-mêmes » (*D.N.*, p. 20). Créer des valeurs y est l'acte premier: « Une philosophie est une idéologie créatrice d'une vision de l'univers » (*D.N.*, *p.* 37), et « vivre veut dire créer des valeurs » (*D.N.*, p. 40). C'est identifier le vivre-philosopher à la prise du multiple, de la contradiction, au discours de la spécificité et de l'historicité qu'est la recherche du sens, contre celui de l'universel et de la vérité qui formalise le langage, et où « toutes les dissonances se résolvent en une harmonie infinie » (*D.N.*, p. 56). Vision du monde contre vérité. Vérité (nécessairement absolue) où s'insère le retour aux *choses*

1. Bernard Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Stock, 1926, p. 23. Abrégé en *D.N.*

mêmes, de Husserl. (Toute la présupposition du langage contenue dès ces *choses mêmes*.) Tout discours de la vérité érige son discours en une langue. Il rend par là impossible une théorie du discours. Il est la métaphysique du totalitaire. Contre l'« esprit métaphysique », l'« esprit historique » (*D.N.*, p. 62) tient le discours des valeurs. Il tient le discours du multiple: « Ainsi le monde, ou plutôt les mondes – il y en a autant qu'il y a d'individus – ne peuvent-ils exister que sous forme de valeurs » (*D.N.*, p. 41). À la limite, pour lui, chaque discours est un monde. Discours du recommencement indéfini, du monde « où tout se renouvelle et devra se renouveler toujours » (*D.N.*, p. 43). Discours fragmentaire parce qu'une vie est fragmentaire. On ne peut pas non plus totaliser les visions du monde, ni les unifier. Chacune est, dans les « limites de notre pensée un côté de l'univers », et « Il nous est refusé de voir ces côtés ensemble. La pure lumière de la vérité ne nous est que dans un rayon divers, brisé, donnée à apercevoir » (*G.S.*, VIII, p. XI). L'histoire est alors la recherche de « l'ensemble des vies » (*D.N.*, p. 66).

Cette notion d'ensemble-totalité-système *(Zusammenhang)* gouverne la critique de la raison historique chez Dilthey, et l'anthropologie chez Groethuysen. Elle organise la notion de vie. La vie est « un ensemble comprenant le genre humain – *ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang* » (*G. S*, VII, p. 131), et « la vie ne se présente jamais que comme une totalité – *Leben ist ülberall nur als Zusammenhang da* » (*M.E.*, I, p. 150). La vie, une vie, c'est toujours « l'ensemble tout entier d'une vie » (*A.*, p. 255). Ainsi, il suffit que la théorie du poème ou que la théorie du sujet soient absentes, pour ruiner toute construction du langage et de l'histoire qui les a omises. L'inverse est vrai, mais sans symétrie: une poétique sans théorie générale peut donner l'illusion limitée, technique, de sa suffisance. Cette borne cède devant la nécessité qui s'impose tôt ou tard d'une théorie des modes de signifier. Par quoi reprend impérativement la recherche d'une théorie conjuguée du langage et de l'histoire. Méconnaître l'interaction du poétique et du politique se reconnaît à la place faite au génie et à la folie. Dilthey remarquait: « Le philosophe Taine, qui fait de nous des hallucinés en perma-

nence, a inspiré à l'historien Taine sa peinture de Shakespeare et sa façon de concevoir la Révolution française comme une sorte de folie collective » (*M.E.*, I, p. 169). L'*ensemble* relie la vie à l'histoire, le présent à l'histoire. Dilthey: « Le caractère du présent est d'être saturé de réalité » (*M.E.*, II, p. 314) et « L'histoire n'est rien qui soit séparé de la vie, rien qui soit à part du présent par sa distance temporelle – *Geschichte ist nichts vom Leben Getrenntes, nichts von der Gegenwart durch ihre Zeitferne Gesondertes* » (*G.S.*, VII, p. 147-148). C'est parce qu'il prend la vie comme ensemble que Groethuysen a privilégié, dans son anthropologie, le bourgeois: le bourgeois « a renversé l'ordre des questions, concevant le monde en fonction de la vie, au lieu de chercher à se comprendre lui-même en fonction d'un tout » (*Or.*, p. X). Cette notion d'ensemble dialectise chez Groethuysen le sujet et le social, l'histoire: « Certes ils sont apparentés [les hommes], et se ressemblent. Ils parlent d'une nature humaine qu'ils ont en commun. Mais cette ressemblance n'est rien qui les unisse. Et il en est de même de la vie de chacun. Ils divisent leur vie, car comment en concevraient-ils l'ensemble alors qu'ils se placent au point de vue de la personnalité? » (*M.P.*, p. 191). Commentant Montesquieu, Groethuysen insiste sur la recherche de l'« organisme » dans le « grand corps » (*Ph.R.*, p. 26). Le lien avec l'ensemble fait la « belle loi », contre la théologie de la Providence: Bossuet, chez qui le « plan d'ensemble » (d'où le hasard est absent) est clair de loin, confus de près. Les événements sont, au contraire, dans une rationalité historique, « les suites de ce qui se passe à l'intérieur d'une société » (*Ph.R.*, p. 36), et « Montesquieu enseigne à rattacher le fait à l'ensemble de la vie sociale » (*Ph.R.*, p. 48).

C'est par rapport à l'ensemble de la foi que Groethuysen analyse la « diminution » et la « réduction » de la foi (*Or.*, p. 49). La foi est d'abord décrite comme un monde qui ne change pas. La foi est la divination de l'identité-unité: « Le fidèle le sait, il se sait en paix et en sécurité dans un monde qui ne change pas, qui n'a jamais changé » (*Or.*, p. 7). Le simple fidèle « sait croire sans comprendre » comme on parle « sans s'arrêter aux mots » (*Or.*, p. 8), Dieu étant l'« architecte d'un univers qu'on croit parfait »

(*Or.*, p. 53). Chacun y est à sa (juste) place. Groethuysen montre que la foi a changé, aux XVIIe et XVIIIe siècles, par l'antagonisme entre la « vie chrétienne » et la « vie bourgeoise » (*Or.*, p. 59). Dominer sur terre, éliminer l'irrationnel, prévoir, se sont opposés à la mort, aux mystères, à la Providence. Croire, comportant une peur, devenait « un de ces tristes préjugés dont il faut se libérer » (*Or.*, p. 94). Si un seul élément d'un monde s'écroule, ce monde entier s'écroule, se transforme : « cette foi faite de crainte, et comme détachée de l'ensemble des visions qu'elle puisait autrefois dans ce fond mystérieux, dont le fidèle ne sait plus que faire, ne pourra durer longtemps, isolée qu'elle se trouve, au milieu des idées et des sentiments du monde nouveau » (*Or.*, p. 51). Groethuysen analyse comment le bourgeois a l'incrédulité de ses intérêts de classe, pas davantage, « car l'incrédulité, en se répandant parmi le peuple, pourrait finir par mettre en danger les principes de l'ordre social, sur lesquels la bourgeoisie se fondera pour établir sa domination » (*Or.*, p. 57). L'incrédulité de la bourgeoisie, à la fin du XVIIIe siècle, est une pièce du système idéologique que sont ses intérêts, dans sa conquête du pouvoir. Elle y trouve ses limites. L'Église tient par la « vanité de la vie » et le « triomphe de la mort », qui est la clé de son système : « La mort, c'est le suprême défi que l'Église lance au monde, c'est son cri de guerre, c'est son chant de triomphe. Elle se sent forte, elle est sûre de la victoire, parce qu'elle a la mort de son côté, et que la mort est plus forte que la vie » (*Or.*, p. 61). Groethuysen cite les prédicateurs qui insistent complaisamment sur l'horreur de la mort pour « ranimer la foi » (*Or.*, p. 77). Mais « la crainte de l'enfer, dernier résidu, chez les enfants du siècle, d'une expérience religieuse qui se rétrécit, manquant de grandeur et de noblesse, contribuera souvent à déconsidérer une foi qu'elle devait ranimer » (*Or.*, p. 86). De Pascal au bourgeois d'avant la Révolution, la mort a changé de sens, parce que la vie a changé de sens. La mort a « cessé d'être un objet de foi, elle est devenue un fait » (*Or.*, p. 98). Le système même de l'immuable a changé. L'anthropologie philosophique est le récit de ces passages.

Dilthey définissait la philosophie, pour son temps, par la théorie de la connaissance : définition « amétaphysique » *(M.E.*,

I, p. 358), – « science de l'expérience interne ou science de l'esprit (*M.E.*, I, p. 362), « *Théorie du savoir,* elle est alors une science », la « *théorie des théories* » (*M.E.*, I, p. 407). Cette historicisation de la métaphysique en gardait la question sur l'être, comme fait Groethuysen après Dilthey, – « le besoin toujours inapaisé de connaître le dernier mot sur l'être, la raison, la valeur, la fin et leurs relations dans la *Weltanschauung* » (*M.E.*, I, p. 415). Dilthey avait entrepris l'histoire de l'anthropologie, en particulier aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Groethuysen la reprend, centrant son œuvre sur la préparation de la Révolution. La philosophie est absorbée dans l'histoire : « Connais-toi toi-même : par l'histoire. Sache en revivant les temps où tu n'étais pas, et en passant par les temps où tu commençais à être, te voir comme si déjà tu n'étais plus. C'est en quoi consiste la conscience historique, l'œuvre de l'historien pour qui tout devient passé » (*Or.*, p. XI). La conscience est conscience historique. La question première de la philosophie elle-même est transformée en question d'histoire. Inverse du poème, où tout devient présent (présent du passé, du présent, du futur), passant. L'analyse alors se compare à un voyage, un récit. C'est une poétique de la philosophie qui vise l'étonnement, le dépaysement, l'*estrangement* formaliste *(ostranenie),* le moyen de Montesquieu dans les *Lettres persanes* que cite Groethuysen : « Je regarde tous les peuples de l'Europe avec la même impartialité que les différents peuples de l'île de Madagascar. » C'est une parenté avec le poème, par le renouvellement du regard.

La philosophie est le travail de la conscience historique : « La philosophie, vue historiquement, est la conscience se développant de ce que l'homme pensant, formant et agissant fait – *Philosophie, historisch angesehen, ist das sich entwickelnde Bewusstsein über das, was der Mensch denkend, bildend und handelnd tut* » (*G.S.*, VIII, p. 38). L'historicité est conçue comme un système d'activité *(Wirkungszusammenhang),* notion à caractère humboldtien. Pour Dilthey, la « solution » du problème de la conscience historique est « dans la compréhension du monde historique comme un système d'activité qui est centré sur lui-même, où tout système d'activité particulier qui y est contenu

a en lui-même son point médian à travers la position de valeurs et la réalisation de valeurs, mais où tous sont structurellement liés à un tout, dans lequel, de ce que chaque partie a de significatif, jaillit le sens du système du monde de la société historique » (*G.S.*, VII, p. 138)[1]. Ainsi, la philosophie, intégrée à la société historique, ne procure plus de transcendance à l'histoire. Tout transcendantalisme est la « mort de l'histoire » (*G.S.*, VII, p. 285). Dilthey explique, en 1893, – contre toute la tradition métaphysique – l'histoire de la philosophie « non par les relations des concepts entre eux dans la pensée abstraite, mais par les transformations dans tout l'homme selon ce qu'il a de vivant et de réel » (*G.S.*, II, p. V)[2]. Et, ce qui est important pour l'histoire de l'historicisation, Dilthey note ce qu'Auguste Comte doit à Joseph de Maistre (*M.E.*, I, p. 54). L'historicisation du sens est inséparable de l'opposition à Hegel qui s'illustre chez Dilthey. Pour la théorie du langage et de l'histoire, il est capital de voir que, par des raisons de stratégie autant que d'organisation interne, c'est, jusqu'ici, avec Marx et Husserl, doublement Hegel qui l'a, comme on dit, emporté. Le rapport de forces politique déshistoricise actuellement le langage. Il y a conflit parce que la théorie de l'historicisation est, en tant que théorie, plus forte que celles qui ont le pouvoir mythique et politique. L'opposition à Hegel montre le lien du sens et de l'histoire : « C'est un rêve de Hegel que les époques représentent un degré du développement de la raison – *Es ist ein Traum Hegels, dass die Zeitalter eine Stufe der Vernunftentwicklung repräsentieren* » (*G.S.*, VII, p. 288). Dilthey rattache Vico, Lessing, Herder, Humboldt et Hegel, la philosophie de l'histoire en Allemagne, à l'idée chré-

1. « *in dem Verständnis der geschichtlichen Welt als eines Wirkungszusammenhanges, der in sich selbst zentriert ist, indem jeder einzelne in ihm enthaltene Wirkungszusammenhang durch die Setzung von Werten und die Realisierung von Werten seinen Mittelpunkt in sich selber hat, alle aber strukturell zu einem Ganzen verbunden sind, in welchem aus der Bedeutsamkeit der einzelnen Teile der Sinn des Zusammenhanges der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt entspringt* ».

2. « *nicht aus den Bieziehungen der Begriffe aufeinander im abstrakten Denken, sondern aus den Veränderungen im dem ganzen Menschen nach seiner vollen Lebendigkeit und Wirklichkeit* ».

tienne d'une unité intérieure dans l'histoire de l'humanité (*G.S.*, I, p. 90). Il rattache la sociologie anglaise et française à la réorganisation de la société européenne dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, – Condorcet, Saint-Simon, Auguste Comte, Stuart Mill, Spencer. Mais toutes ces théories sont « fausses » selon lui, qui, « dans leur présentation du singulier ne voient qu'un matériau pour leurs abstractions » (*G.S.*, I, p. 91). Il les compare aux opérations des alchimistes : « Il y a aussi peu un tel simple et dernier mot de l'histoire, qui exprime son vrai sens, que la nature n'en a à découvrir » (*G.S.*, I, p. 92). *Le sens de l'histoire est la pierre philosophale des théories du sens*[1].

Philosophe historien, ou historien philosophe, celui qui écrit l'histoire « en un certain sens *crée l'histoire* » (*D.N.*, p. 74). Les événements, « tantôt il les rangera en un sens, tantôt en un autre » (*D.N.*, p. 75). Sens-direction et sens-compréhension. Pour Simmel, qui a été aussi un maître de Groethuysen, « rendre le monde intelligible[2] » est un paradigme de « concevoir le monde comme unité » (*D.N.*, p. 79), – les projets historique et philosophique se fondent. Groethuysen y ajoute le moi : « Car tout ce qui est lien, synthèse et unité, ne peut être que l'œuvre du moi » (*D.N.*, p. 81). La connaissance n'est pas dissociable du point de vue. C'est une pluralité antisystème. Dilthey est présenté comme historien, plus que comme philosophe, par Groethuysen : « Aucun historien peut-être n'a plus profondément pénétré l'esprit des différents systèmes métaphysiques que Dilthey » (*D.N.*, p. 45), et « le philosophe se considère en quelque sorte lui-même en historien » (*D.N.*, p. 62). La question de la vérité de chaque système a conduit à opposer des « sciences

1. L'Histoire-sens est une essence réelle, qui ressortit au réalisme médiéval. Le nominalisme ne reconnaît que les individus pour réels. Mais un glissement de termes s'est fait qui mène parfois à une inversion anachronique; sans doute par la dominance du réalisme pragmatique du XIXe siècle : Dilthey, par exemple, dit de Herder qu'il est « avec Lessing sur le terrain sain du réalisme, qui ne connaît que des individus » (*G.S.*, I, p. 103). Confusion significative de l'état où se trouve la théorie du langage.
2. Pierre Nora met en évidence la modernité de Simmel, dans « Simmel : le mot de passe », dans la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 14, « Du Secret », p. 307-312, Gallimard, automne 1976. Là aussi, l'écoute est historienne.

positives » à un « mirage », et l'incrédulité à la nostalgie d'une « patrie spirituelle » (*D.N.*, p. 45). L'histoire représente alors l'effort pour rétablir la « continuité spirituelle » interrompue, l'« unité » (*D.N.*, p. 46), – l'unité interne d'une époque, l'unité entre « la vie individuelle et l'univers », entre les poètes et les philosophes, vers une « métaphysique de la vie » (*D.N.*, p. 47). Le positivisme a opposé des faits à des fictions, mettant, selon Groethuysen, la philosophie dans une impasse. Il s'agit de « reconstituer à la philosophie un domaine propre » (*D.N.*, p. 123). Ce domaine est la réflexion sur les « possibilités de pouvoir encore philosopher » (*D.N.*, p. 11). Dilthey voyait dans la métaphysique « un stade de la pensée humaine que nous avons définitivement dépassé » (cité dans *D.N.*, p. 49) en tant que système, mais il ajoutait que « *la conscience métaphysique de l'individu, par contre, est éternelle* » (cité dans *D.N.*, p. 50). Pour sauver la philosophie de sa fin, nietzschéenne ou historienne, Husserl représente un « revirement tendant à rétablir le règne de la pensée impersonnelle et absolue » (*D.N.*, p. 91). Même élémentaire, le tableau que faisait Groethuysen en 1926 conserve sa pertinence.

L'historicité est la dialectique en travail du sujet individuel et du social. Dilthey caractérisait ainsi l'esprit allemand de son temps : il s'agissait de « comprendre l'homme comme un être essentiellement historique, dont l'existence ne se réalise que dans la société[1] ». Une antitéléologie : « L'essence de l'histoire est le mouvement de l'histoire lui-même, et si on veut appeler finalité *[Zweck]* cette essence, alors elle est seule la finalité de l'histoire » (*G.S.*, XI, p. XII, texte de 1865). L'antitéléologie, la théorisation du sujet, le poème, l'un par l'autre nécessairement tiennent l'historicité du langage. L'histoire est dans le sujet comme le sujet dans l'histoire : « Le monde historique est toujours là, et l'individu ne le regarde pas seulement du dehors, mais est tissé en lui – *Die geschichliche Welt ist immer da, und das Individuum betrachtet sie nicht nur von aussen, sondern es ist in sie verwebt* » (*G.S.*, VII, p. 277). Ceci contre le subjectivisme autant que contre

1. Dilthey, *Gesammelte Schhriften, op. cit.*, t. XI, *Vom Aufgang des geschichlichen Bewusstseins, Jugendaufsätze und Erinnerungen*, 1960, 1972, p. XII.

la téléologie, « L'homme se reconnaît seulement dans l'histoire, jamais par l'introspection – *Der Mensch erkennt sich nur in der Geschichte, nie durch Introspektion* » (*G.S.*, VII, p. 279). L'individu isolé n'est pris par Dilthey que comme une « pure abstraction » (*M.E.*, I, p. 375), et la psychologie individuelle est un artefact de la philosophie. L'individu est un « théâtre » (*M.E.*, I, p. 67) ; l'homme, une fiction (*G.S.*, I, p. 31). L'historicité fait la rationalité du particulier. Celui-ci est un être historique : « L'homme particulier dans son existence individuelle reposant sur elle-même est un être historique – *Der einzelne Mensch in seinem auf sich selber ruhenden individuellen Dasein ist ein geschichtliches Wesen* » (*G.S.*, VII, p. 135) et « Les sujets logiques dont il est parlé dans l'histoire sont autant des individus particuliers que des collectivités et des ensembles – *Die logische Subjekte, über die in der Geschichte ausgesagt wird, sind ebenso Einzelindividuen wie Gemeinschaften und Zusammenhänge* » (*G.S.*, VII, p. 135). Dilthey privilégiait la notion de continuité (*M.E.*, I, p. 44), fragmentée en celle de génération *(ibid.)*. L'esprit est historique en ceci qu'il est « rempli du souvenir de tout le genre humain, qui vit en lui en abrégé... – *er ist von der Erinnerung des ganzen Menschengeschlechtes erfüllt, die in Abbreviaturen in ihm lebt...* » (*G.S.*, VII, p. 277). Vivre et comprendre, le langage et l'histoire ont en commun une part importante de leur compréhension, par la langue. Dans la tradition de Humboldt, Dilthey écrit : « La langue, dans laquelle je pense, s'est développée dans le temps, mes concepts ont poussé en elle. Ainsi je suis jusqu'à des profondeurs de mon moi qu'on ne peut plus explorer un être historique – *Die Sprache, in der ich denke, ist in der Zeit entstanden, meine Begriffe sind in ihr herangewachsen. Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefe meines Selbst ein historiches Wesen* » (*G.S.*, VII, p. 278).

Le discours de l'historicisme, chez Dilthey, était un discours pragmatique en ceci qu'il était le discours d'une thérapeutique. La philosophie est malade de l'histoire. Pour que l'histoire devienne son « médecin » (*G.S.*, VIII, p. 10), il faut qu'elle-même pousse l'étude de son passé, contre la pluralité « chaotique » (*G.S.*, VIII, p. 75) des systèmes. Le pragmatisme, chez Peirce comme chez Dilthey, cherche à *libérer* l'homme. Dilthey

veut le libérer du dogmatisme téléologique, en relativisant : « La conscience historique de la finitude de chaque phénomène historique, de chaque situation humaine ou sociale, de la relativité de chaque sorte de croyance est le dernier pas vers la libération de l'homme – *Das historische Bewusstsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letste Schritt zur Befreiung des Menschen* » (*G.S.*, VII, p. 290). La philosophie, selon Dilthey, doit déterminer l'action. Il cherche à en refaire une « puissance capable de déterminer l'action et la pensée humaines » (*M.E.*, I, p. 94). La philosophie « enseignera à agir dans le monde moral après en avoir clairement reconnu les lois » (*M.E.*, I, p. 33). Et Groethuysen, sur un précurseur de Montesquieu, écrit : « il ne s'agit pas seulement pour lui d'expliquer les changements et les ruines des Républiques, mais de chercher les moyens de les prévoir et de les prévenir » (*M.P.*, p. 60). Le pragmatisme et l'historicisme liés sont une croyance au progrès : « L'histoire des sciences morales et politiques est très importante pour montrer que ce vaste monde spirituel dont nous faisons partie contient un progrès, une gradation ascendante, parce qu'elle associe en elle-même le progrès de l'intelligence et de l'organisation de la société » (*M.E.*, I, p. 41). La sociologie du pragmatisme est celle du *consensus* : « Car le problème vivant qui se pose à l'esthétique est précisément de se faire entendre au milieu du conflit des tendances artistiques actuelles et de favoriser un accord entre les artistes, la critique d'art et le public intéressé aux discussions » (*M.E.*, II, p. 272-1892).

Le paradoxe de l'historicisation, chez Dilthey, est qu'elle rejoint la métaphysique dont elle s'éloigne. Mais il ne faudrait pas la lire selon son propre programme, – ce cercle de l'immanence qui fait que la philosophie *se reproduit* : lire pragmatiquement le pragmatisme, phénoménologiquement la phénoménologie, marxistement le marxisme... Il me semble qu'il y a à distinguer, de cette lecture circulaire, enfermée dans l'histoire de la philosophie, une lecture historique. Alors, dans l'historicisation de Dilthey, son geste compte plus que son succès. Son importance

et son actualité, sans anachronisme, apparaissent comme des je-ici-maintenant spécifiques.

Dilthey posait une antinomie entre la variable des formes de vie, des systèmes philosophiques, et l'objet de la métaphysique, « connaissance objective de l'ensemble de la réalité » (*G.S.*, VIII, p. 6). La philosophie devait *résoudre* cette antinomie. Ce qu'elle faisait en élaborant la conscience historique. Résoudre, c'était retrouver une non-contradiction, où triomphe à nouveau la logique de l'identité-unité, – résoudre le multiple insupportable. Ce qui rapproche la philosophie de la religion : « La religion comme la philosophie cherchent la solidité, l'efficacité, le pouvoir, la validité générale. Mais l'humanité sur ce chemin n'a pas progressé d'un pas – *Religion wie Philosophie suchen Festigkeit, Wirkungskraft, Herrschaft, Allgemeingültigkeit. Aber die Menschheit ist auf diesem Weg nicht einen Schritt weitergekommen* » (*G.S.*, VIII, p. 86). C'est donc contre la *fuite* du multiple que Dilthey pragmatisait la philosophie, et voulait constituer par elle une « science expérimentale de l'esprit humain » (*M.E.*, I, p. 33), « reconnaître les lois qui régissent les phénomènes sociaux, intellectuels et moraux » *(ibid.)*. L'objectivité refaisait dans la philosophie ce que la philosophie avait perdu.

Ici Groethuysen dramatise Dilthey. Il ne le répète pas. Il le vit, dans le concret de ses *Mythes et portraits*, par exemple à travers Kafka : « Il doit donc exister quelque part un plan de l'ensemble. Il doit donc y avoir une loi qui règle toutes ces choses. Quelle est cette loi, pour que je puisse m'y conformer ? Si je le savais, tout irait bien, et je ne serais plus livré à un destin incertain. Je serais comme les autres, qui s'en vont droit devant eux d'un pas assuré » (*M.P.*, p. 149).

À l'incertitude, Groethuysen a répondu par le marxisme. C'est ce qui lui a été sa philosophie de l'histoire. Comme une complémentaire de sa philosophie de la vie. Mais qu'est-ce que cette complémentarité ? Le marxisme tout constitué relève du mythe du progrès, incompatible avec une théorie historique, dialectique, du langage et de l'histoire. Il fonctionne comme une *réponse*. À tout. Un lieu stable, identique à soi, d'où parler : et, mieux, une *instance*. C'est ainsi qu'il travaille ici. Il

fournit une certitude, une sécurité, une communauté, l'image d'un avenir. Plus vécu qu'écrit. Sinon que la démonstration des *Origines de l'esprit bourgeois en France* et du *Jean-Jacques Rousseau* réalise l'interaction rare de la critique de la raison historique de Dilthey et de l'analyse idéologique de Marx en rapports de force et de classe, – sans que soient, à ma connaissance, explicités les rapports entre les deux modes critiques. Que n'explicitait pas, sauf erreur, Dilthey. Mais le marxisme ne peut répondre à telle ou telle historicité nouvelle qu'à la condition dialectique de redevenir question, passant par sa remise en question, sa *critique.* Qu'il ne peut justement pas faire à moins de se retirer à lui-même la condition de base de son discours, et de sa postulation du pouvoir. Mais faute de quoi, il devient et il reste une réponse, toute faite, qui ne répond plus qu'à la foi. À usage interne. Sa force fait sa faiblesse, comme l'expérience religieuse ou l'argument théologique. *Il dégénère en optimisme.* Ceux qui rejettent son espoir carcéral tombent dans les convulsions de l'extrême inverse. Chez Groethuysen, qu'enferme ici dans un *passé* le moment triomphaliste du marxisme, le marxisme est un aboutissement, un terme, inébranlable, le seul passage chez lui du sens à la vérité : l'unité-vérité, – la seule réponse qu'il n'ait pas retournée en question.

Au contrat social le conventionnalisme

Interdépendance, solidarité d'époque, il me semble qu'un rapport épistémologique-politique est à analyser entre la notion de contrat social et le conventionnalisme linguistique, tel qu'il est travaillé par Rousseau, qui l'a porté à ses limites et dont l'effet passe jusqu'à nous. Ne référer le conventionnalisme qu'aux linguistes du XIXe siècle, Whitney en général, aboutit à masquer la composante de métaphysique politique qu'il s'agit ici d'y dégager. L'opposition idéologique de la nature à la culture traverse le langage autant que le politique, – traverse le langage parce qu'elle est politique. Comme elle traverse la science. Canguilhem relève que Claude Bernard comparait les cellules aux citoyens d'une cité, et que c'était plus que l'effet d'une analogie :

« Une philosophie politique domine une théorie biologique[1] » et « L'histoire du concept de cellule est inséparable de l'histoire du concept d'individu » (livre cité, p. 62)[2]. Cette histoire traverse aussi la théorie du sens. Ici l'œuvre de Groethuysen contribue à une poétique du langage et de l'histoire.

Une société, une croyance se décrivent en termes de langage. Groethuysen, dans *Origines de l'esprit bourgeois en France,* traite une idéologie comme une langue. Si le « simple fidèle » se détachait de l'Église, « il ne s'y reconnaîtrait plus dans un monde où tout serait autre et qui ne serait plus le sien ; car il n'y trouverait plus en quelque sorte que les signes inintelligibles d'une langue qui n'est pas celle dans laquelle il a appris à penser et à sentir » (*Or.,* p. 3). Bossuet disait : « le langage de l'Église » (cité dans *Or.,* p. 3). C'est un statut dérivé et métaphorique des termes *langue, langage* (pour dire l'ensemble des opinions, des sentiments) par rapport au sens linguistique. Marx ne fait pas autrement que Bossuet pour cet usage. Ce statut directement sémiotique, et non linguistique, se rend par là même impossible un statut linguistique du langage, en quoi paradoxalement apparaît que la sémiotique peut être un obstacle à la théorie du langage La métaphore est le statut sémiotique de ces termes, et : « C'est ainsi que l'Église aura créé une langue intelligible à tous » (*Or.,* p. 4). Cette langue est en même temps ineffable, – non linguistique : « au fond tout cela ne peut se traduire par des mots » (*Or.,* p. 18).

1. *La Connaissance de la vie, op. cit.,* p. 70.
2. Autre rapport entre la théorie de l'« action déterminante du milieu » et l'idéologie-biologie soviétique d'un « renouvellement expérimental de la nature humaine » (*ibid.,* p. 149). Canguilhem situe le cadre général de ces rapports épistémologiques-politiques, qu'il s'agit d'analyser sur le plan du langage et de l'histoire : « Au moment où la pensée politique française proposait à l'esprit européen le contrat social et le suffrage universel, l'école française de médecine vitaliste proposait une image de la vie transcendante à l'entendement analytique. Un organisme ne saurait être compris comme un mécanisme. La vie est une forme irréductible à toute composition de parties matérielles. La biologie vitaliste a fourni à une philosophie politique totalitaire [Hegel, l'État "dépassant la raison de l'individu et auquel l'individu doit se sacrifier"] le moyen sinon l'obligation d'inspirer certaines théories relatives à l'individualité biologique. Tant il est vrai que le problème de l'individualité est lui-même indivisible » (p. 63).

On la parle comme on connaît « les choses, sans en connaître les définitions » *(ibid.)*. Dans cette langue, il n'y a que des référents, avec lesquels des signifiés sans signifiants mettent directement en contact. Le peuple « croit pour ainsi dire à la présence réelle des objets de sa croyance » (*Or.*, p. 21-22). Comme Groethuysen le cite d'un écrivain du XVIIIe siècle, le peuple « ne place rien entre lui et la divinité » (cité dans *Or.*, p. 22). Un discours sémiotique est l'illusion de la transparence. Le sémiotique et l'idéologique partagent cet effet.

Le travail de l'individuation apporte le discours, et une sortie hors de cet effet. La croyance et la crédulité sont liées à la masse. Elles font masse autant qu'elles sont faites par la masse. Ses limites sont floues : on ne sait pas tout ce qu'on croit. La croyance est anonyme, la masse est anonyme, la foi, « collective » : le monde est « le même pour tous ceux qui croient » (*Or.*, p. 17). Alors que le bourgeois « a pris conscience de lui-même » (*Or.*, p. 10). Un certain je est fait de cette sortie « en dehors de la foi » (*Or.*, p. 11). La dignité, l'ascension, la distinction du bourgeois sont d'un seul mouvement un passage économique-social, un passage à l'incrédulité, un passage au je désuni. Et un changement de langage : changer (volontairement) de langage, c'est *croire* qu'on change de monde, *vouloir* en changer, – « Aussi s'il arrive que ceux qui autrefois étaient de simples croyants adoptent le langage des gens éclairés, est-ce bien pour se prouver à eux-mêmes et aux autres qu'ils sont de classe plus élevée » (*Or.*, p. 31). Il y a au XVIIIe siècle « ceux qui croient en quelque sorte pour leur propre compte » (*Or.*, p. 15), par « adhésion individuelle ». Alors que l'idéologie-langue n'a pas de sujet individuel : « C'est la *communauté* qui a cru, c'est la communauté qui a su, et non tel individu en particulier, et c'est à la communauté de répondre pour chacun » (*Or.*, p. 16). C'est la communauté qui se purgeait du diable en brûlant les sorcières. Elle avait toujours besoin d'en brûler d'autres, puisque le diable était toujours en elle. L'individuation coupe de la langue commune. Groethuysen parle de « deux mondes, dont les habitants, tout en usant souvent des mêmes termes, ne parlent pas la même langue » (*Or.*, p. 20). Cette sémiotique file la métaphore qui constitue son statut du langage,

elle la module en *patois,* en *néologisme*: « Les uns parleront une sorte de patois d'Église [...] les autres [...] ne connaissent pas, lorsqu'ils s'efforcent de parler en chrétiens, la vraie signification des mots. Quand ils parlent de Dieu, tout en employant l'ancien terme, ils font pour ainsi dire un néologisme [...] dans le langage moderne que parleront les bourgeois éclairés, les mots n'ayant plus leur signification commune, tout ce qui s'y dit aura changé de sens » *(ibid.).* Ce qui définit non tant le monde particulier de la foi chrétienne que toute identification du sujet au social: la communauté a le sens, la continuité historique transindividuelle, l'histoire. Les corollaires en sont le non-sujet, le non-signifiant, le non-discours. Aux incrédules le raisonnable, la philosophie; aux superstitieux, le merveilleux, les préjugés, – ils « ne se comprennent plus » (*Or.,* p. 25). Dans cette formation de deux « classes sociales distinctes » (*Or.,* p. 29), la temporalité n'est plus la même. Le temps a un sens de classe, la classe a son sens du temps: « Le monde d'aujourd'hui ne permet plus de miracles, les miracles sont du temps passé, [...] le passé de l'humanité qui croyait encore aux mystères et au merveilleux » (*Or.,* p. 27). Pas seulement parce qu'il y a « le monde ancien et le monde nouveau » (*Or.,* p. 28). La notion de *monde* a elle-même un sens temporel. Puis, comme la foi, Groethuysen montre que l'incrédulité devient non seulement collective, mais fait de classe, – comme la constitution de l'individu.

De cette démonstration, il sort que le sujet individuel s'est construit contre la foi et les mystères: « "être à soi" s'est fait d'une infidélité envers Dieu » (*Or.,* p. 103). Au janséniste, Dieu était tout; l'homme, rien. Cependant l'ordre théologique ne connaît que l'individu, mais un individu-âme, un individu-homme qui n'est pas un moi: « La religion chrétienne s'adresse à l'individu, et ne considère tout système économique que par rapport à l'âme humaine » (*Or.,* p. 249). Le salut est individuel. Il n'y a pas de social, sinon l'universalité de l'individuel: une morale générique. Imposition de la communauté et de son ordre, imposition de la langue, imposition des noms: l'ordre théopolitique tient lieu autant de théorie du sujet que de théorie du langage.

La légende chrétienne connaissait les grands et les pauvres. Ils ressortissaient à un être, pas à un faire : « Ce qu'ils sont est plus important que ce qu'ils font » (*Or.*, p. 202). L'aumône était redistribution, un « placement », des « fonds », des « intérêts », des « rentes » (*Or.*, p. 184) sur le ciel, métaphores du commerce dans les discours qu'analyse et prolonge Groethuysen. Quand, dans cet ordre fait pour « durer toujours » (*Or.*, p. 185), les riches remplacent les grands, la richesse acquise « n'incite point aux spéculations sur l'origine des choses » (*Or.*, p. 190). Travail, ordre, épargne : « La bourgeoisie est sans mystère » *(ibid.)*. L'aumône n'y a plus le même sens. On n'y est plus obligé. La bourgeoisie devient « l'état normal de l'humanité, l'état auquel tout le monde devra parvenir, ainsi que le pensent les philanthropes » (*Or.*, p. 191). Et des prédicateurs, que cite Groethuysen, avertissaient des « avantages que présente une honnête aisance, et des facilités qu'elle procure à ceux qui en jouissent, pour obtenir le salut » (*Or.*, p. 207). Le pauvre a changé de sens, il n'est plus pauvre par la volonté de Dieu, il est le failli de l'ordre commercial-puritain, de l'ordre du succès : « Le pauvre est un bourgeois manqué, et la pauvreté deviendra facilement un reproche », « Les riches reprochent souvent aux pauvres de ne pas travailler assez » *(ibid.)*. Inversement, le principe d'ordre des jésuites établissait un statisme social, mystique : « pour se sauver, il suffit que le pauvre se tienne dans son état » (cité dans *Or.*, p. 191). La hiérarchie est bonne comme elle est, il ne faut pas « sortir de sa condition » (*Or.*, p. 209). Mais cet « état bourgeois » (*Or.*, p. 288), qui n'est pas catholique, se retrouve de connivence avec l'ordre ancien : il faut que le « petit peuple » reste « croyant », il faut « une religion pour le peuple » (cité dans *Or.*, p. 291). Rousseau, avec une tout autre intention de sens, renforce objectivement cette position. La morale et la religion sont les policiers de la société : ils gardent les biens des riches. Théosociété, théolinguistique : un signifié au signifiant escamotable *comme* ce monde-ci est porté, élevé par la religion, – ce que dénonçait Rivarol : « quand on a rendu ce monde insupportable aux hommes, il faut bien leur en promettre un autre » (cité dans *Or.*, p. 293).

Mais le conflit entre le travail du bourgeois qui « inflige un démenti » (*Or.*, p. 217) à l'Église, entre le désir de s'enrichir qui « semble vouloir braver Dieu » (*Or.*, p. 221), et la Providence, est un conflit entre l'institution divine et l'argent, le commerce, la spéculation, – les « nouveaux procédés économiques qui préparent l'ère capitaliste » (*Or.*, p. 229). La commercialisation de la société est une *contractualisation.* Celle-ci est de tout le politique, – elle traverse le religieux, elle traverse le langage. Il s'agit de montrer qu'elle traverse aussi la théorie du langage et que la théorie politique, la théorie du langage ont partie liée. Groethuysen note un rapprochement entre « les transformations qui se font en religion et celles qu'on verra se produire en politique » (*Or.*, p. 111) : « Le Dieu des jansénistes est un monarque absolu, et ses sujets ne sont nullement qualifiés pour lui demander des comptes. Le Dieu nouveau, par contre, ressemble à un roi, qui aurait pactisé avec ses sujets et serait à la recherche d'une formule conciliant ses droits avec ceux de son peuple » *(ibid.).* Il s'agit d'une « nouvelle alliance » (*Or.*, p. 114), d'une « déclaration des droits » de l'homme par rapport à Dieu, d'une « charte », d'une « constitution » de Dieu (*Or.*, p. 116). Tout le vocabulaire politique métaphorise la religion. Le Dieu des bourgeois est soumis au « régime constitutionnel », « Dieu sera en quelque sorte le pouvoir exécutif de la conscience bourgeoise pour l'au-delà » (*Or.*, p. 123). Groethuysen a étudié comment, contre les jansénistes, qui ont contribué à perdre la cause de Dieu, la morale a remplacé la religion, « L'homme a peu à peu repris confiance en lui-même » (*Or.*, p. 140 – mais *pris,* plus que *re*pris). De l'homme mauvais, pêcheur originel, à l'homme bon fondamentalement, l'homme *de la nature* est lié, historiquement, à une idéologie de la prospérité matérielle qui s'est instituée de la réussite du précapitalisme. Celle-ci passe par une déchristianisation qui se retrouve, même s'il l'oriente tout autrement, chez Rousseau. La réussite, ou l'aventure, est individuelle autant que celle d'une classe. La classe et l'individuel étant paradoxalement inséparables, ayant un sens indissociablement politique et religieux, mais aussi théorique, pour le langage et l'histoire : « Aussi Dieu ayant vu diminuer sa puissance et l'étendue de

ses attributs, se verra-t-il de plus en plus réduit à faire la police dans ce monde, et à y rendre les honnêtes gens heureux » (*Or.*, p. 161). C'est la morale puritaine – la richesse est bénédiction et bonheur, et « Le bonheur présuppose la santé et une fortune honnête » (texte de 1770, cité dans *Or.*, p. 162). La morale, n'est précisément que « l'art d'arriver à un bonheur honnête » (*Or.*, p. 163). Groethuysen, par là, a *situé* Rousseau, avec ses contradictions, comme l'idéologue d'une politique, d'une classe, – et d'une théorie du langage. Celle-ci, Groethuysen ne l'explicite pas, lui-même présupposant, comme Dilthey, le langage. Ce sont justement les rapports entre cette politique et cette théorie du langage que j'essaie d'esquisser maintenant.

Il importe donc d'essayer de circonscrire, ce que plus qu'aucune autre l'œuvre de Rousseau permet de faire, les rapports entre la notion de contrat social et celle de convention en matière de langage, pour esquisser la politique du conventionnalisme linguistique. Pour mieux en distinguer, aujourd'hui, l'enjeu.

Le langage et l'histoire passent par la même *histoire naturelle,* la même théorisation du droit qui oppose, chez Rousseau, l'homme naturel – « Il faut refaire l'histoire de l'humanité pour le retrouver » (*J.J.R.*, p. 21) – à « l'homme de l'homme », comme il dit. Les deux termes, histoire, nature, sont des paradigmes l'un de l'autre : « Faire l'histoire véridique d'un cœur humain, et peindre la nature sont une et même chose » (*J.J.R.*, p. 34). Dans la société, convention et contrat social : « La convention est un des caractères essentiels de la société civile » (*J.J.R.*, p. 89). Au double état anthropologique, homme de la nature et homme social, correspond un double état théorique du langage. Chaque série est homogène intérieurement. D'un côté, « vivre de sa propre vie » (*J.J.R.*, p. 35), et « C'est dans le système de son être qu'il doit chercher ses fins » (*J.J.R.*, p. 46). De l'autre, « Il n'y a pas de dualisme dans l'état social entre l'individu et la société » (*J.J.R.*, p. 152).

L'état de nature du langage est dans l'expression, le geste « où le signe a tout dit avant qu'on parle[1] ». L'état civil est dans

1. Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* chapitre 1, Supplém. au n° 8 des *Cahiers pour l'analyse,* reprod. éd. Belin (1817), p. 502.

la « langue de convention » (livre cité, chap. I, p. 504). Dans l'état premier, « la nature dicte des accents, des cris, des plaintes. Voilà les plus anciens mots inventés... » (chap. II, p. 505). Si la première langue existait encore, « la plupart des mots radicaux seraient des sons imitatifs ou de l'accent des passions, ou de l'effet des objets sensibles : l'onomatopée s'y ferait sentir continuellement » (chap. IV, p. 507). Nature, *proximité* de la nature, c'est circulairement une question d'origine, « l'origine des institutions humaines » (chap. VIII, p. 516). Avec la convention qu'est l'écriture succède « l'exactitude à l'expression » (chap. V, p. 511), « toutes les langues lettrées doivent changer de caractère et perdre de la force en gagnant de la clarté » (chap. VII, p. 515). La formation première est naturelle : « Les langues se forment naturellement sur les besoins des hommes » (chap. XX, p. 542). Rousseau unit continuellement, dans sa fiction théorique, la formation de la société, le langage et l'histoire : « Vivant épars et presque sons société, à peine parlaient-ils : comment pouvaient-ils écrire ? et, dans l'uniformité de leur vie isolée, quels événements nous auraient-ils transmis ? » (chap. IX, p. 519). Rousseau ajoute en note : « Ces noms d'*autochtones* et d'*aborigènes* signifient seulement que les premiers habitants du pays étaient sauvages, sans sociétés, sans lois, sans traditions, et qu'ils peuplèrent avant de parler » (chap. IX, p. 522). Le « siècle d'or » de la séparation, donc l'homme naturel avant l'homme social, lie le non-langage à la non-histoire. La société vient du « besoin mutuel » (chap. X, p. 527) – langues méridionales ou langues du nord, leur « premier mot » diffère, mais non leur lien consubstantiel, « l'origine des sociétés et des langues » (chap. IX, p. 525). Les deux *conventions* se tiennent, celle des « lois communes » et celle, pour l'écriture, des « caractères conventionnels » (chap. V, p. 508).

Le double état de la théorie du langage, nature et convention, au XVIIIe siècle, correspond au double état de l'anthropologie, l'un tenant à la mystique, l'autre au conventionnalisme : le langage-convention joue le rôle de l'aspect-langage pour l'histoire sociale comme état de convention.

Mais le rapport de *nature* entre l'histoire et le droit maintient le cosmique, – le religieux – chez Rousseau. Au moins dans le

sentiment, la « religiosité » (*J.J.R.*, p. 297) : Rousseau « veut rester chrétien » (*J.J.R.*, p. 299), « parce que la religion est consolante » (*J.J.R.*, p. 301). Retrouvant, dans le peuple, l'homme de la nature, Rousseau lui garde Dieu. La stratégie de l'homme de la nature a fait chez lui l'« ignorance raisonnable » (cité dans *J.J.R.*, p. 54), contre Paris, où « tout le monde » tient en « très peu de gens » (*J.J.R.*, p. 57). La « sentimentalité pour le peuple », comme dit Groethuysen, (*J.J.R.*, p. 66) et pour la simplicité, se retrouve paradigme de l'âme chrétienne, individuelle, se référant directement au *cosmique* : « La liberté est donc chez Rousseau un droit que justifie une vision cosmique » (*J.J.R.*, p. 161). Rousseau, à l'inverse des philosophes, « rompt avec le passé en fait de politique », mais « ne rompt pas avec le passé religieux » (*J.J.R.*, p. 232-233), – conflit entre le « Dieu universel » et le « Dieu national » (*J.J.R.*, p. 272). D'où, par quel chemin de contradictions, défendant le « peuple » contre les philosophes, Groethuysen montre que Rousseau a mieux correspondu que les philosophes au « bourgeois de l'époque » (*J.J.R.*, p. 313), vertueux par essence, « puisque c'est lui qui décide ici-bas de ce qui est vertueux et de ce qui ne l'est pas » (*J.J.R.*, p. 314). Stratégiquement, la Révolution a pris l'aristocrate comme ennemi, pas l'Église : « Rousseau, en écartant les divisions religieuses, a mis en relief une division d'un autre ordre qui correspondait mieux aux réalités sociales », et ainsi « Rousseau a rendu un grand service à la cause de la bourgeoisie. Il a permis au Tiers-État que la question religieuse eût pu diviser, de prendre conscience de lui-même, de s'unir dans une opposition commune à l'aristocratie qui était pour le moment son vrai adversaire » (*J.J.R.*, p. 320).

Le rapport entre l'ordre bourgeois, le contrat social, le sujet et le conventionnalisme en reçoit un étrange statut naturel-juridique, un appui qui est un porte-à-faux. *La convention tient à la nature.* Par là le droit et la convention sont atteints intérieurement. La convention, posée contre l'ordre théopolitique, contre les mystères, en garde une connivence interne avec le cosmique, dont elle est métaphysiquement, et non historiquement, distincte. *C'est l'historicité conjointe du contrat social et du conventionnalisme.*

Aussi le conventionnalisme fait-il un couple parfait, homogène, avec la métaphysique du langage-nature à laquelle communément on l'oppose, en ne se référant qu'à la tradition grecque, et à la joute d'Hermogène et de Cratyle. Et plutôt en opposant les deux termes verbalement. La convention s'oppose à la nature, mais en la présupposant, en lui succédant, par des « progrès » et des perfectionnements graduels[1]. Il y a une *continuité* entre la nature et la convention. Continuité, chez Condillac, entre les « signes naturels » du langage d'action et les « signes artificiels ». Des premiers il dit : « C'est la nature qui nous les a donnés : mais en nous les donnant, elle nous a mis sur la voie pour en imaginer nous-mêmes » et les seconds sont « des signes dont le choix est fondé en raison : ils doivent être imaginés avec tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus » (*Varia linguistica,* p. 152). Condillac est persuadé « que l'homme, lorsqu'il crée les arts, ne fait qu'avancer dans la route que la nature lui a ouverte » (p. 157). Du président De Brosses à Nodier, les partisans de l'onomatopée originelle et de l'expressivité naturelle eux-mêmes n'ont fait que renforcer, à travers leur généralisation mimétique, le dégradé des modifications, des à peu près qui étalent la continuité de l'imitation au conventionnel, au *dé*motivé. L'unité (perdue) était au commencement, dans le mythe des langues primitives. L'unité (à atteindre) est à la fin de la fiction conventionnaliste, dans sa forme leibnizienne du triomphe de la raison, par la caractéristique universelle. Loin d'être deux métaphysiques antagonistes, ce sont les deux termes opposés d'une même métaphysique, d'une même stratégie. Ils restent tous deux dans le même monde. Ils s'en arrangent autrement. Ils ne supposent pas, malgré l'apparence, leur exclusion mutuelle. Ils font bon ménage. Le débat et l'enjeu sont encore actuels. D'où la nécessité, – l'urgence de ne pas confondre le conventionnalisme et le radicalement arbitraire de Saussure.

Ce qu'illustre récemment la confusion faite constamment par Gérard Genette dans *Mimologiques* (Seuil, 1976) : « La

1. Comme le dit Turgot, par exemple, dans Maupertuis-Turgot-Condillac-Du Marsais-Adam Smith, *Varia linguistica,* Bordeaux, Ducros, 1970, p. 135.

nomination arbitraire de l'esclave est donc bien une juste illustration de la thèse conventionnaliste » (p. 13). La convention est l'opposé systématique et unique de la justesse cratylienne, qui est la motivation : une fois, les « réponses naturalistes » (p. 107, n. 3). Cette convention est un « accord », un « consensus » (p. 12), un « usage » (p. 34). *« Conventionnel »* et *« thèse conventionnaliste » « argument conventionnaliste »* reviennent sans cesse pour désigner un « système de conventions » (p. 280), la *« pure convention »* (p. 67) de Leibniz. Les rares occurrences de la notion d'arbitraire montrent sa confusion complète avec le conventionnalisme, au bénéfice de ce dernier : « on peut inversement qualifier de *conventionnalisme secondaire* la tentative leibnizienne, qui est à sa manière un effort de démotivation artificielle : la langue gagnerait à être entièrement arbitraire » (p. 68). L'arbitraire de Saussure est énoncé dans les termes du conventionnalisme : « le conventionnaliste absolu, dont Saussure pourrait fournir, provisoirement, le paradigme » (p. 69). *Arbitraire* redevient un mot du XVIIIe siècle, présaussurien : « le langage ne peut être qu'arbitraire, c'est-à-dire effet soit du hasard soit du caprice individuel, ou "nécessaire", c'est-à-dire justifié par une relation directe entre le "nom" et l'"objet" » (p. 120), et le *hasard,* « c'est ce que nous appelons l'"arbitraire" du signe, le caractère non nécessaire de la liaison du *sens* et de la *sonorité* » (p. 275). Enfin Saussure « s'exprime volontiers dans les termes d'un conventionnalisme classique à la Locke ou à la Whitney » (p. 423), après quoi, la « coupure épistémologique » admise, mais formulée « en termes husserliens » (p. 424) – qui sont incompatibles comme *système* avec Saussure ! – aboutit à dire : « L'arbitraire du signe est le parti pris fondateur de la linguistique, et donc inévitablement quelque chose comme l'*idéologie professionnelle* du linguiste. » Un terme n'est pas un terme seulement mais un enjeu. Confondre le signe « radicalement arbitraire » de Saussure[1] – qui fonde une historicité radicale du langage par le jeu du système, de la valeur et du

1. « Le lien unissant le signifiant au signifié est radicalement arbitraire », Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale, op. cit.*, 2e fascicule, p. 152.

fonctionnement – avec le conventionnalisme, c'est d'avance placer le signe sur ce plan unique où la convention, comme la nature, ne traite qu'avec des *mots*, et c'est donc choisir la métaphysique de l'origine, postuler la continuité, l'unité des choses et des mots. Mettre la poésie dans la langue et pas dans le discours. L'un des aspects actuels du jeu consiste dans l'opposition néopositiviste du *savoir* à la *saveur*, où le conventionnalisme tient le rôle de la science. Le poststructuralisme essaie ainsi de se dépêtrer de l'absence du sujet et de l'histoire qui tient aussi au rapport entre la nature et la convention, à la révolte contre l'arbitraire du signe, par exemple, chez Roman Jakobson. Le poststructuralisme tente de pallier cette absence théorique en reniant avec ostentation le structuralisme, et en se jetant dans l'*histoire des théories*. Mais l'histoire des théories ne peut pas tenir lieu d'une théorie. D'où la vanité déprimante du double effort : celui du reniement, celui du classement. Le poststructuralisme n'atteint qu'une réduction simpliste qui, en même temps qu'elle avoue son choix, ne fait que s'enfoncer dans le dualisme de la connaissance et de la vie, – le vieux dualisme qui n'a pas fini de perdre ceux qu'il fascine. Gérard Genette écrit ainsi : « En vingt siècles de "théorie raisonnable", Hermogène n'a rien produit qui puisse séduire, et son corpus, de Démocrite à Saussure, se réduit presque à quelques négations laconiques. Cratyle, au contraire, nous laisse une série d'œuvres pittoresques, amusantes, parfois troublantes, dont nous avons pu, chemin faisant, savourer quelques-unes » (p. 426). Il n'en sort qu'une taxinomie, une nostalgie qui, au lieu d'affronter le problème épistémologique, croit le résoudre en jouant sur les deux tableaux, conventionnaliste de droit, cratyliste de fait. Aussi la rêverie, y reste-t-elle constamment sur le seuil d'une poétique. C'est un discours infra-épistémologique, un discours du « pittoresque », séducteur (miroir, il prend ses alouettes). Son hypercriticisme apparent neutralise toute critique, sur son terrain, qui semble tout couvrir de la question, par l'identification préalable de la convention et de l'arbitraire. Pas d'issue. C'est le discours d'un fantasme, prisonnier du mimétisme. Symptôme contemporain. Je ne l'analyse que pour la confusion

qu'il installe dans la théorie du signe et du poème. Son discours enjoué, conciliateur, masque la dialectique interne, épistémologique-politique, de l'enjeu.

L'enjeu est la saisie de relations nécessaires et réciproques entre la théorie du langage et celle de la société. C'est pourquoi la notion de convention, ici, est capitale. Et pourquoi le passage par Rousseau, et Morelly, obligé, de la convention-nature à la religion civile, de la théolinguistique à la divinisation de l'État.

Convention était le terme employé par Rousseau pour le langage comme pour la société. Dans *Du contrat social,* il dit indifféremment *convention* (I, 1, 5, 9 ; II, 4) et *contrat social* (I, 6), *pacte social* (I, 6 ; IV, 2), *pacte fondamental* (I, 9 ; II, 7), *traité social* (II, 5), *nœud social, lien social* (IV, 1). Bien que les stratégies soient différentes, dans la métaphysique du langage et dans la métaphysique politique, toutes deux ont un même fonctionnement, une même finalité : elles sont deux aspects d'*un même conventionnalisme.* Le contrat social supprime la nature comme le conventionnalisme linguistique supprime la motivation naturelle : en la maintenant. La nature est l'« invincible nature » (II, 11, fin).

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* de 1755[1], la nature a pour paradigmes le sentiment, la « volonté divine » opposée à l'« art humain », – « la nature, qui ne ment jamais » (fin de la préface). Cet état est une fiction théorique : « un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent » (préface, p. 61). Le projet d'ensemble étant politique, tout ce qui touchait le langage, et qui reprenait l'*Essai sur l'origine des langues,* par un rapport direct, *mécanique,* était politisé : « J'avais vu que tout tenait radicalement à la politique, et que, de quelque façon qu'on s'y prît, aucun peuple ne serait jamais que ce que la nature de son gouvernement le ferait être » (*Confessions,* IX). Le langage de l'homme moderne appartenait

1. Je me réfère à l'édition des « Classiques du peuple », éd. Sociales, 1974, pour la pagination.

nécessairement à la série de « l'homme qui médite est un animal dépravé » (*Discours,* 1re partie, p. 76). Entre l'état de nature et l'état social, deux rapports contradictoires étaient successivement postulés. Le premier, de progression, par la *« perfectibilité »,* les « acquisitions » (I, p. 80, 82), « le progrès presque insensible des commencements » (2e partie, p. 112), « le progrès des langues » (II, p. 121). Entre le premier « cri de la nature » et la « substitution qui ne peut se faire que d'un commun consentement », il y avait la multiplication des « inflexions de la voix », avant les « articulations de la voix » (I, p. 88). Gradation encore dans l'idée que les premiers mots avaient une « signification beaucoup plus étendue que n'ont ceux qu'on emploie dans les langues déjà formées » (I, p. 89). Mais Rousseau suit Condillac, auquel il renvoie. En même temps que la nature première, où l'homme « seul, oisif, et toujours voisin du danger » (I, p. 78) est un homme d'avant le langage, il y a l'infranchissable, « l'espace immense qui dut se trouver entre le pur état de nature et le besoin des langues » (I, p. 87), – la distance du conventionnalisme. Pour tout ce qui ne peut pas être imitation, Rousseau écrit : « quand on comprendrait comment les sons de la voix ont été pris pour les interprètes conventionnels de nos idées, il resterait toujours à savoir quels ont pu être les interprètes mêmes de cette convention, pour les idées qui, n'ayant point un objet sensible, ne pouvaient s'indiquer ni par le geste ni par la voix » (I, p. 87). La notion d'*art* est empruntée à Condillac : « cet art de communiquer ses pensées et d'établir un commerce entre les esprits ; art sublime qui est déjà si loin de son origine, mais que le philosophe voit encore à une si prodigieuse distance de sa perfection... » *(ibid.).* Où la *perfection* inverse et maintient l'*origine,* entre lesquelles subsiste l'*imperfection,* elle-même métaphysique, du langage ordinaire. L'impossibilité alors d'expliquer l'origine, qu'il continue donc à chercher, *par la convention,* mène Rousseau au renoncement. Le conventionnalisme était censé faire un barrage de la raison au mystère, mais : « convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème ; lequel a été le plus nécessaire, de la

société déjà liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société » (I, p. 92).

La *mécanique des forces* métaphorise le contrat social, avec, non seulement le terme de *force* mais, par exemple, *ressort* (*Du contrat social,* II, 8 ; III, 10), *poids* et *levier, force centrifuge* (II, 9). Ce que notait Maurice Halbwachs, dans son édition du *Contrat social* (éd. Aubier-Montaigne, 1943, p. 181, 325, 459). Ce qui rejoint, mais Rousseau reste dans le mécanicisme, le patron métaphorique newtonien, chez Hume et Buffon. La métaphore, dans l'écriture de l'utopie, n'est pas seulement une figure. Elle est l'insu théorique-politique qui se dit et qui se montre, caché *parce qu'il se montre une figure,* à découvert. Elle a cette double portée, épistémologique et politique. Sa gravité est donc extrême. C'est pourquoi il importe d'en suivre le développement, jusqu'à sa démétaphorisation, sa *réalisation* par l'excès de l'accomplissement : le *Code de la nature* de Morelly.

C'est une mécanique qui gouverne le *Code de la nature* de Morelly. Elle y est poussée avec un esprit de système qui *dénude* le schéma mécaniciste du bonheur par l'État. D'où son côté à la fois exemplaire et « de tout temps négligé ou méconnu », comme l'annonçait son titre même : *Code de la nature ou le Véritable Esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu,* 1755 (je le cite dans l'éd. de Gilbert Chinard, Paris, Raymond Clavreuil, 1950). Démontrer mathématiquement la morale mène Morelly à la société « machine » : « merveilleux *automate* de la société ; ses engrainures, ses contrepoids, ses ressorts, ses effets : si l'on y voit contrariété de forces, c'est vacillation sans secousse ou équilibre sans violence, tout y est entraîné, tout y est porté vers un seul but commun » (p. 169). Modèle mécanique, où reviennent « la balance et le poids » (p. 170). Il parle du « mécanisme » de l'éducation (p. 176), de « maladroits Machinistes » (p. 179), de « contrepoids » (p. 204) et de « mouvements » (p. 244). L'harmonie entre le monde social et « le cosmique leur présuppose les mêmes lois : une newtonisation de l'histoire, l'attraction généralisée, l'extension des lois cosmiques et mathématiques au monde de l'histoire. C'est ici l'une des mises à découvert, fiction expérimentale, de la mathématisation du social et du langage, où

Dieu, comme chez Rousseau, est fondamental, – de même que le cosmique et le divin sont consubstantiels à la sémiotique de Peirce, et aux leibnizianisations contemporaines. Le théoricisme est un mécanicisme, et tous deux sont un terrorisme. C'est Dieu qui « nous a faits sociables » (p. 236). Dans le gouvernement parfait, comme Dieu est le « moteur de la nature entière, où il entretient un ordre admirable », les gouvernements sembleront « imiter l'Être suprême », en tant que « suprêmes Bienfaiteurs », ils sont « véritablement semblables à la Divinité » (p. 238). Comme les présocratiques qui recherchaient un principe unique à la composition du grand monde, Morelly prend la propriété comme principe unique de composition du monde humain, la cause générale de tous les maux sociaux et politiques. Il reste sur le plan de la propriété en imaginant que « ce qui assurerait la stabilité des Empires » (p. 230) serait de rendre tous les biens « indivisiblement communs » (p. 230) – « l'État devient une *Monarchie* qui jamais ne dégénérera, si la propriété ne s'y introduit point » (p. 231), « Otez la propriété, je le répète sans cesse, vous anéantissez pour jamais mille accidents qui conduisent l'homme à des extrémités désespérantes » (p. 255). Le christianisme primitif joue chez Morelly le même rôle que chez Rousseau dans *Du contrat social*: « L'esprit du christianisme rapprochait les hommes des lois de la nature » (p. 213). Il développe davantage et va plus loin que Rousseau. Il tire systématiquement toutes les conséquences de ce seul principe *simple*. Simplification et mécanicisme vont ensemble. La régularité est poussée jusqu'à la structure décimale de toute « division de choses ou de personnes » (p. 288), et à l'architecture « d'une structure uniforme et agréable » (p. 293), aux « quartiers de la Cité, égaux, de même figure, et régulièrement divisés par Rues » (p. 294), où tous les édifices « seront uniformes » *(ibid.)*. Utopie parente de la « ville idéale » que projetait, aussi une vision *d'unité*, Claude-Nicolas Ledoux, aux Salines royales d'Arc-et-Senans. D'où la notion de progrès est portée par Morelly à un point de systématicité qui en fait une loi cosmique: « Tout dans l'univers, soit physique, soit moral se perfectionne par gradation » (p. 251), vers « un point fixe d'*intégrité* auquel les êtres montent

par degrés » (p. 252). C'est l'optimisme de Pope dans l'*Essai sur l'homme*: « *One truth is clear, Whatever is, is right* – Une vérité est claire, *Tout ce qui est est juste.* » Chez Morelly « Tout est bien dans l'univers » (p. 261). Enfin, cette mécanique implique *sa* linguistique, une linguistique de la monosémie, où elle s'achève – « le sens propre, direct et littéral » (p. 322). Vers une statique, de la société et du sens. Aboutissement extrême du cosmique substitué à l'histoire.

Il me semble que l'interaction entre poétique et politique impose une pensée de la spécificité et de l'historicité qui défasse le lien mythique entre le droit et la nature, lien qui continue de tendre métaphysiquement non seulement l'utopie mais la pragmatique du sujet et du social. La révolution, histoire du sens, non plus sens de l'histoire.

Il s'est institué, chez Rousseau, une étrange irrésolution: le conventionnalisme, mais *avec* le mystère de la nature-origine, la successivité avec la coupure, la raison en même temps que la théologique, avec le même fonctionnement que Dieu et le peuple à côté de la critique politique. Quand il y revient, dans la seconde partie du *Discours sur l'inégalité*, à propos des hordes primitives de chasseurs, la difficulté est à la fois dépassée et inexpliquée, simple pièce manquante qui n'empêche pas de continuer: « Il est aisé de comprendre qu'un pareil commerce n'exigeait pas un langage beaucoup plus raffiné que celui des corneilles ou des singes qui s'attroupent à peu près de même. Des cris inarticulés, beaucoup de gestes, et quelques bruits imitatifs, durent composer pendant longtemps la langue universelle; à quoi joignant dans chaque contrée quelques sons articulés et conventionnels, dont, comme je l'ai déjà dit, il n'est pas trop facile d'expliquer l'institution, on eut des langues particulières, mais grossières, imparfaites, et telles à peu près qu'en ont encore aujourd'hui diverses nations sauvages » (II, p. 112).

Dans *Du Contrat social*, la non-explication est un des éléments de la religion, dédoublée comme le statut de l'homme est dédoublé, comme le langage est dédoublé, – « la religion de l'homme et celle du citoyen » (IV, 8). À l'état civil, la « religion civile ». Ses dogmes « doivent être simples, en petit nombre,

énoncés avec précision sans explications ni commentaires ». La religion de l'homme « n'est pas de ce monde », qui est politique. Elle s'oppose au christianisme « d'aujourd'hui ». La religion et la politique vont ainsi doublement ensemble, « l'une sert d'instrument à l'autre » (II, 7 à la fin). Autant Dieu est indispensable à la cité, au contrat social, autant Dieu est indispensable au conventionnalisme. Comme postulat du fonctionnement. Il y joue le même rôle que par rapport à l'ensemble du *Contrat social* où il n'apparaît pas, jusqu'au chapitre final « De la religion civile » (IV, 8), ajouté au dernier moment. Mais dans l'article *Économie,* que Rousseau a écrit pour l'*Encyclopédie,* la « volonté générale » était liée à une « inspiration céleste », à une « voix céleste », en même temps que le gouvernement « légitime ou populaire » était défini « celui qui a pour objet le bien du peuple » – qui équivaut à « suivre la volonté générale ». La « sainteté » a une fonction politique.

Le commentaire de Groethuysen insiste sur ceci que l'individu est tout entier dans l'état social, « avec tout ce qu'il possède » (*Ph.R.,* p. 283). Rousseau institue l'État, le Souverain, « tout puissant vis-à-vis de l'individu » (*Ph.R.,* p. 286). À la différence de Locke, par exemple, « qui donne comme limite au pouvoir de l'État les droits préétablis de l'individu, c'est-à-dire la liberté et la propriété, auxquelles l'État ne peut porter aucune atteinte » *(ibid.).* Dans cette « antinomie entre la liberté naturelle de l'individu et la souveraineté de la société » (*Ph.R.,* p. 287), la différence des stratégies n'établit pas une relation automatique entre la conception de la société et celle du langage. Le social et le linguistique, la théorie du droit et la théorie du langage sont cependant liés par le rapport entre les deux conventions, et par une conséquence directe de la notion de souverain dans le contrat social. À la « souveraineté de la société » correspond une *politique de la langue.* Celle de la Révolution. De plus en plus étudiée récemment. Rousseau mène à leur plus grande systématicité les notions courantes de « consentement de la nation » (art. *Autorité politique* de Diderot, dans l'*Encyclopédie*) et de « volonté générale (art. *Droit naturel,* de Diderot aussi). À la « liberté naturelle de l'individu » correspond la notion romantique

d'*expression* et de *génie*. Leur rapport ne peut être que de conflit : entre une grammaire générale, qui correspond à cette « philosophie de la Révolution française », et la possibilité d'une théorie du discours, la motivation placée dans le privé. Le génie a mis à la fois la langue et le discours dans la nature. Ainsi le contrat social et le conventionnalisme rationalisent, laïcisent le droit divin et la théologie du langage (langue originelle, nomination, motivation), mais ils ne sont qu'une représentation-délégation de pouvoir qui à la fois les maintiennent et les transfèrent à eux-mêmes. Ce qui revient à dire qu'ils les maintiennent *derrière* ce transfert.

Ce que suppose la notion de « volonté générale », par laquelle le contrat social persiste jusque dans nos formes de gouvernement actuelles et régit, par la fiction de l'*unité,* sur des plans différents, autant la pragmatique politique (le jeu de la majorité sur la minorité) que la théorie du sens. Le contrat social continue à privilégier, comme le conventionnalisme, le signifié-majorité identifié à la volonté générale comme le signifié linguistique est assimilé au « sens » du signe, et ce sens à la totalité du signe, ce signifié étant séparable-séparé d'un signifiant escamotable comme la minorité. La pragmatique politique contribue, dans le caché de ce qui est le plus à découvert, à renforcer la métaphysique du signe, qui lui fournit son schéma. De Rousseau à Hegel, et du politique au théorique, c'est toujours la métaphysique du sens, – et un rapport interne, à étudier, entre la théorie de l'histoire, de la société, de l'État et la théorie du langage. Dans leurs pratiques. Le conventionnalisme n'est qu'un des deux termes d'une relation qui demeure tout entière dans un monde, dont sa fonction particulière est de donner à croire qu'il en sort.

Le conventionnalisme est un des moments de la raison – c'est-à-dire du mythe de la raison. La raison ordonne selon un sens. Groethuysen suit comment la raison finit où l'histoire commence, la raison comme sortie hors de la théologie, Bayle contre Bossuet, l'impossibilité d'une « synthèse historique conçue selon les anciennes traditions religieuses » (*Ph.R.*, p. 18). La décentralisation enlève des morceaux de sens, elle fonctionne comme une perte de sens : « Ainsi de vastes données de l'histoire

humaine se dérobaient à la synthèse chrétienne » (*Ph.R.*, p. 20). Montesquieu refait du sens, par les relations d'ensemble et de logique : les lois dans leurs « rapports avec l'ensemble des conditions d'une société » (*Ph.R.*, p. 22), où il s'agit de la « logique d'une forme de gouvernement » (*Ph.R.*, p. 23). Alors l'histoire serait, comme la langue, un système, un ordre, une rationalité ou condition de rationalité. Montesquieu montre « que le développement de l'histoire est conditionné et représenté par des lois des différents organismes sociaux » (*Ph.R.*, p. 248). Pendant que, selon une autre vision, dans l'histoire des sociétés humaines, « tout est chaos, confusion, tout va de travers et à contre-sens » (*ibid.*). Chez Voltaire, c'est la raison contre l'histoire : « Cette façon négative de concevoir l'histoire fut aussi celle de la Révolution. Les temps qui l'ont précédée forment pour elle une masse obscure et confuse à laquelle on chercherait en vain un sens. Et s'il en est ainsi, c'est parce que jusqu'ici la vie humaine n'était pas ordonnée suivant les lois de la raison » (*Ph.R.*, p. 249).

Au pessimisme devant l'histoire s'oppose l'« espoir en l'avènement de la raison » (*Ph.R., p.* 166). L'intervention, depuis Platon, du philosophe : découvrir les contradictions. Comme Groethuysen dit de Voltaire : « avoir recours à l'arme destructrice qu'est la dialectique » (*Ph.R.*, p. 156), qui joue le rôle d'une logique du vivant, – il suffit de « regarder autour de soi », d'analyser ce qui se passe « réellement dans la vie ». Critiquer, c'est faire confiance à une raison. La raison, l'histoire répètent l'opposition du contrat social et de l'homme de la nature. Dans les termes de Groethuysen, ce dernier est l'homme « tout court » (*Ph.R.*, p. 201). Il est dans la vie : « C'est la vie, le fait d'éprouver ce qui se passe en soi qui fait la nature, l'essence même de l'homme » (*Ph.R.*, p. 204). La raison est un paradigme de la vie, – ce qui rend possible la notion de « droit naturel » contre celle de droit positif. *D'où l'optimisme.* Les inégalités de l'histoire sont « contre nature » (*Ph.R.*, p. 206) : Voltaire, père du positivisme, et Rousseau, l'*étymon* des sentimentalismes et des socialismes utopiques. Il s'agit d'allier la vie et le sens : « que la vie humaine ne soit plus un imbroglio indéchiffrable » (*Ph.R.*, p. 250). C'est pourquoi la pensée du contrat social est normative :

« le législateur doit se demander *ce qui doit être* » (*Ph.R.*, p. 247), pour intervenir dans l'histoire, dans cette contradiction qui met la rationalité à l'intérieur de la nature, d'où l'irrationalité de la vie qui est le cours de l'histoire. Le conventionnalisme est lié à la pensée du droit, comme les projets de paix perpétuelle à ceux de langue universelle. Alors que la métaphysique de l'origine du langage est celle d'une nature irruption irrationnelle, violence du sacré et nature de la guerre. La fiction théorique de Rousseau, au lieu d'associer la culture et la raison, l'histoire et la nature, mettant la raison dans la nature, les oppose à l'histoire-culture dans une antianthropologie, une anthropologie normative anti-historique, et ahistorique.

Il y a donc un rapport structurel, fonctionnel entre cette notion normative, abstraite, ahistorique, de l'homme-nature, homme-raison, et le conventionnalisme d'une part, la grammaire universelle de l'autre. Leur historicité, autant que celle de la notion des droits naturels « valables pour tous les hommes, pour tous les pays, pour tous les temps » (*Ph.R.*, p. 219), et que celle de l'État, tel que « l'ordre social ne doit être que le moyen d'assurer la liberté de chaque particulier » (*Ph.R.*, p. 220), cette historicité est celle d'une conception de la nature comme *tout* et comme *sens*. *Tout* et *sens* y sont des paradigmes l'un de l'autre. La notion de droit suppose alors « la vision téléologique de la nature, telle qu'elle s'était formée au XVIII[e] siècle. C'est la conscience d'être en harmonie avec un tout plein de sens et de beauté, avec la nature, d'appartenir en tant qu'homme à cette nature ; c'est le bonheur de retrouver toujours en chacun le sens qu'a le tout » (*Ph.R., p.* 225). Téléologie de la nature, de la raison, téléologie de l'État. Chez Montesquieu, l'État est une « unité téléologique », (*Ph.R.*, p. 213). L'État, la langue sont une même unité *idéale*. Téléologie de la langue qui associe la nature et la raison. Où le rapport récent de la linguistique à la biologie prend un rappel qui a un sens stratégique : la réinclusion du langage dans le cosmique par les sciences de la nature. On n'invoque pas Joseph de Maistre innocemment, comme fait Roman Jakobson. On ne reprend pas impunément le langage politique abstrait de Jefferson, comme fait Chomsky. Les rapports entre la biologie

et la linguistique, ces métaphores du poststructuralisme, se font au bénéfice de la langue, – du « locuteur-auditeur idéal dans une communauté linguistique complètement homogène », comme écrit Chomsky.

Cette idéalisation se fait nécessairement au détriment d'une théorie du discours. Car le discours est d'un autre ordre. Il représente l'histoire empirique, le sans fin de l'anomalie sémantique, de l'ambiguïté qu'y cherche avec prédilection la grammaire générative, l'inorganisable du sens qui ruine sa construction. C'est le social sans contrat : « il y a quelque chose d'absurde, d'insensé, et c'est notre vie, la vie humaine » (*Ph.R.*, p. 226).

L'actuelle grammaire générative s'est établie dans un rapport à l'omnitemporalité, à l'universalité qui est celui du discours de la déclaration des droits de 1776. Dans le politique, comme dans la théorie du langage, fonctionne une même logique « immanente qui mène à des conséquences de plus en plus révolutionnaires » (*Ph.R.*, p. 235), selon une vectorisation, une « foi en l'homme » (*Ph.R.*, p. 232) qui s'appuie sur toute cette alliance postulée de la nature et de la raison, où *avoir un sens* est irrémédiablement lié au couple de la téléologie et de l'optimisme. Ce qui est révolutionnaire, et qui se réclame de l'être encore, ou est reçu comme tel, – comme a été, et est encore, par certains, reçue la grammaire générative –, n'est pas révolutionnaire en soi, hors du temps. Liée à un savoir et à un temps, cette rationalité métaphysique, antianthropologique, est au contraire aujourd'hui un obstacle à une anthropologie historique du langage, du sujet, du social et de l'État. Dans la métaphysique régnante, dont cette théorisation politique-linguistique est une part, et un héritage, et dont les subversions ne sont que des masques, seule une anthropologie historique du langage et de l'histoire, poétique et politique, est révolutionnaire.

Au chaos de l'histoire correspond le chaos de la sémantique. Le sens n'a pas la raison. Le contradictoire et le multiple sont censés antinomiques au sens. La métaphysique du signe, autant nature que raison, présuppose au sens la logique de l'identité. Une monosémie originelle. On recherche et on traque l'ambiguïté sémantique en phrases factices, fiction de discours sans

contexte ni sujet ni discours. La loi et l'ordre sont alors les paradigmes du sens. Les Lumières partagent d'un côté la loi, de l'autre « l'idée que tout ce que cette vie implique de misérable, d'irrationnel, de contradictoire, est dû à une organisation sociale défectueuse » (*Ph.R.*, p. 251). Le sens, l'identité, l'ordre, la loi tendent vers l'unité. Groethuysen notait que Montesquieu vise une unité « donnée par la forme de l'État » *(ibid.)*. Paradoxalement, l'idéologie de la Révolution française continue alors et achève celle de la royauté antiféodale, – la « tendance vers l'unité ». Cette tendance se poursuit, par exemple, dans le *centralisme démocratique* du parti unique de la classe ouvrière. L'idéologie de l'unité et de l'identité est radicalement antinomique à la pensée de l'historicité. L'État « volonté générale », « communion de toutes les volontés particulières » (*Ph.R.*, p. 260), la nation comme « un tout vivant, animé d'un même esprit » (*Ph.R.*, p. 301), perpétuent la continuité à la fois ouverte et cachée du sacré dans l'histoire, inséparable de la « religion civile » comme la grammaire générale d'un côté, le conventionnalisme de l'autre perpétuent la nature dans l'histoire, la raison dans la nature. Les idéologies scientifiques y ajoutent le masque de la formalisation sans modifier ni le jeu ni l'enjeu, – qui est une rationalité spécifique, réciproque, du langage et de l'histoire.

La contradiction que Groethuysen analysait chez Rousseau, entre la religion et la politique, travaille aussi son œuvre. C'est la contradiction qui tend l'anthropologie philosophique, avec sa fondation dans la vie, – l'histoire de la formation de l'individu –, et le marxisme dans une opposition informulée, dont rien ne dit, à ma connaissance, si même elle a été reconnue comme opposition. Pourtant le sort ultérieur fait à Dilthey témoigne de cette opposition, et de l'existence, étouffée, du problème.

Le paradoxe de Groethuysen est peut-être d'avoir vécu dans cette contradiction sans en avoir fait une part de son anthropologie philosophique. Tenant le vivre et le penser dans une même activité, réalisant son projet. Groethuysen changeait pourtant par là le caractère de sa *réponse*. Au moment même où elle est

accueillie et donnée comme réponse, l'ensemble de sa démarche la transforme, à l'insu du sens explicite, par son mode d'intervenir, de nouveau elle-même en question. L'écriture philosophique est alors analogue, par sa capacité d'émettre un sens sous le sens et à l'insu du sens, à la poétique qui agit dans le poème.

Dans l'ensemble des effets théoriques d'aujourd'hui, partant de leur combinaison parce qu'elle est l'aujourd'hui d'où une anthropologie historique du langage justement ne peut pas ne pas partir, l'historicité du vivre-penser que cherchaient Dilthey et Groethuysen a une valeur stratégique. Il importe de la mettre à découvert, sous la double masse qui l'a recouverte, phénoménologie et marxisme. Recouverte au point d'effacer son propre caractère de stratégie. D'où la reconnaissance indirecte que l'anthropologie historique du langage doit à Chomsky : il a dénudé la non-innocence politique de la théorie. Remettre à découvert, réactiver, n'est pas y revenir. C'est tenter de reconnaître l'avenir théorique du passé. Baliser l'utopie. Il ne s'agit ici de rien d'autre.

10. L'apocalypse ou l'histoire, René Girard

Un système n'est faux que lorsqu'il prétend que son point de vue est le plus élevé.

Hegel, *Science de la logique,* III, éd. Aubier, t. IV, p. 247.

La théorie du rapport entre le langage et l'histoire est autant une poétique de la société et de l'histoire qu'une poétique et une politique du discours. La théorie et le politique ont des effets l'un sur l'autre. L'enquête est située. Avant d'analyser le langage et le pouvoir, l'état de la théorie dans le marxisme et dans les critiques récentes du marxisme, il y a aujourd'hui un état d'urgence à reconnaître.

L'apparition d'un faux messie. Toute époque d'apocalypse est une crise du sens et de l'histoire, l'un par l'autre. Un faux messie est un signe d'affolement du sens et du temps, dans la terreur qu'il n'y ait pas de sens. Par lui le sens du temps immobilise, *réalise* le temps du sens : l'ici et le maintenant messianiques ne sont plus des opérateurs de glissement : fin de l'histoire. Et du langage. Tout cela *dans* le langage et *dans* l'histoire. Et comme le langage et l'histoire sont infinis, tout messie est un faux messie.

Le faux messie n'est pas seulement une éructation apocalyptique. Il est un effet d'ensemble, lié à ce qui le produit, qui fait son écoute. On voit des maîtres proclamer sa vérité. On voit la presse l'amplifier. Des inquiets aussi, ou incrédules, mais ils se taisent. Ils n'ont pas de sens, non plus, à opposer. Appartenant justement à ce qui rend possible qu'une voix dans le chaos s'identifie à l'origine et à la fin, totalisante unifiante venue pour rassurer. L'air du temps a émis la parole du faux messie. La crise, le marasme. Le temps fait aujourd'hui de l'ordre et du désordre une géométrie métaphysique. Les girouettes marquent le religieux, un certain religieux.

Il s'agit ici de chercher d'où vient cet air, de quelles paroles brouillées il se compose, pourquoi il fait le vent où certains ont la tête, ce qu'il en coûte de l'écouter, et par quoi changer d'air. On étouffe ici.

L'apocalypse ambiante, diffuse, s'est rassemblée, reconnue, dans le discours de René Girard, qui révèle *Des choses cachées depuis la fondation du monde*[1]. Ce livre, parlé à trois et transcrit, développe *La Violence et le sacré* (Grasset, 1972). Il révèle l'ambition maximale d'un projet anthropologique qui passe par la ruine des sciences humaines, ruine selon lui déjà achevée, vers l'avènement d'une vérité, d'ordre religieux. Pour *sauver* un monde en perdition. D'où la violence du ton, qui rend impossible une impartialité – qu'elle n'attend pas non plus. Il ne peut y avoir, pour Girard, que des disciples ou des adversaires qui, tôt ou tard, quand ils auront compris, se rangeront à son côté.

Girard répond à une attente. Par là, il la révèle. Son livre situé impose au lecteur de se situer. Il faut donc le prendre au niveau où il se met lui-même. Une attente, une écoute, c'est cette relation qu'il faut reconnaître : lui et l'accueil qui lui a été réservé, – tous deux un seul symptôme.

L'accueil a été enthousiaste, *délirant.* Michel Serres a crié au « chef-d'œuvre », dans *Le Nouvel Observateur* (17 avril 1978), annonçant dans Girard le Darwin des sciences humaines. Enfin l'anthropologie « simple et facile », *« Un enfant pourrait lire ça »*, ce « livre fulgurant », cette « langue admirable et simple ». Trois fois il vantait la clarté, l'évidence, la luminosité d'une œuvre appelée à changer le monde. Elle apportait le secret de la paix. Condamnant, du même élan, notre culture qui ne faisait que continuer la barbarie par d'autres moyens, comme la politique continue la guerre. L'enthousiasme, l'adhésion : Michel Serres redoublait, *mimait* à la fois le discours et la thèse de Girard. À côté, l'amplification portait *Mensonge romantique et vérité*

1. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Grasset, 1978, 496 p. En citant plus loin ce livre, je n'indiquerai que la page. En même temps a paru une réédition en livre de poche de *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1re éd., 1961), à laquelle je renverrai en abrégeant *M.R.*

romanesque qui n'avait pas eu « les honneurs de la critique » en 1961, enfin dans sa lumière de livre « admirable », qui « n'avait pas peur des idées simples et fortes », qui avait une « audace qui ne se porte plus guère », disant le « vrai ». Dans *Le Monde* (9 juin 1978), Christian Delacampagne reconnaissait « une pensée qui s'avère décisive pour la philosophie et les sciences humaines ». La théorie de la religion y était présentée comme « une explication purement sociologique ». La lecture de la Bible, « aussi poétique que solidement documentée ». L'auteur prévoyait bien un malentendu : qu'on prenne Girard pour un apologiste du christianisme, sous prétexte qu'il explique l'histoire depuis deux mille ans par le refus des hommes d'écouter le message du Christ. Mais il suffisait, pour l'éviter, de considérer que « sa démarche est toujours prudente et objective ». Orientée vers des « discussions sérieuses », plutôt que des « réactions passionnelles ». Un entretien (*Le Monde,* 8 septembre 1978) marquait l'ampleur de l'intérêt, de l'audience. Deux numéros de *Tel Quel* (78, 79). Puis la radio, la télévision. Michel Deguy, dans deux articles simultanés, en octobre 1978 (dans la *NRF,* et *Critique*) accueillait un « grand livre », à la « vérifiabilité en quelque sorte illimitée ». Il opposait seulement, dans la *NRF,* sa « vérité phénoménologique éclatante » à l'impossibilité de sa réalisation. L'oscillation était plus forte, dans *Critique,* entre le côté de « multiples et riches analyses », du « renouvellement de l'éthique », de la « pénétration déchiffrante » de la « formidable diversité anthropologique », et le côté « trou noir », celui de « l'interprétation unitaire », de l'épistémologie, celui de la place du langage, du rapport à l'histoire, – réticences anxieuses plus que sceptiques. Les seules ombres du tableau.

Girard propose une « anthropologie fondamentale ». Une aventure totalisante, de l'ampleur de celle que tentait Sartre dans *Questions de méthode.* Girard veut plus. Il veut « l'équivalent ethnologique de l'*Origine des espèces,* cette "origine des religions" qui jouerait dans les sciences de l'homme et de la société le même rôle décisif que le grand livre de Darwin dans les sciences de la vie » (p. 12). Où Michel Serres célébrait un fait accompli. Ce qu'aucun sociologue anthropologue ethnologue

n'avait réussi avant lui, de Mauss à Dumézil, à Lévi-Strauss. C'est pourquoi la critique doit être à la mesure de l'enjeu.

Girard ne fait pas qu'étudier une origine. Il fait de cette origine une fin. Le religieux n'est pas pour lui une matière d'étude seulement. C'est une éthique, un sens du sens et un sens de l'histoire. Une solution pour une crise, une présence pour remplir un vide. Autant le cheminement de Girard que l'accueil qui lui a été fait en France circonscrivent alors une carence actuelle de l'éthique et du sens.

L'existentialisme, il y a trente ans, était mobilisateur. Il ne séparait pas le projet anthropologique de l'éthique, les sciences de l'homme et la politique, la littérature et le social. Le structuralisme et la sémiotique lui ont succédé sans prendre sa place. L'engagement a été suivi par la combinatoire, qui fait encore les jeux, actuellement. Les sciences humaines sont sciences d'abord d'elles-mêmes et pour elles-mêmes. Le formalisme, structuraliste ou poststructuraliste, n'a pas d'éthique, pas plus que de théorie de la valeur, parce qu'il s'est construit hors de l'histoire, hors du sujet, dans une idéologie de la science. Wittgenstein n'est retenu que dans et par le logicisme. Pas par son éthique. L'homme a rejoint Dieu dans la mort de l'humanisme théologique. Ceux qui s'y agrippent ne sont si rigides que parce qu'ils s'y tiennent non d'une main forte mais d'une main crispée. Régionalisation, ethnologisation, terrorisme, les particularismes reviennent au tribal, au ponctuel sans théorie de leurs pratiques. L'enjeu de la spécificité est confondu-perdu dans le particularisme, comme il était confondu-perdu dans l'autonomie : deux dédialectisations. Girard déteste la différence. Il croit, comme au XIX[e] siècle, que l'universel est révolutionnaire. Les mythes actuels produits par les sciences humaines font essentiellement une dédialectisation du sujet et du social. Ils contribuent à confondre le sujet et l'individu : désir, transgression, libération. La phénoménologie, par sa conception du langage et de l'histoire, tenant l'herméneutique au bord du solipsisme, ne peut qu'entretenir la crise. Reste Nietzsche dont les philosophes ont fait l'opérateur rhétorique d'une sortie qu'ils miment. Comme d'autres ont fait avec Artaud, Bataille. Tout est faux, même la folie, dans les jeux de ces dieux.

Narcissiquement, ils continuent à se privilégier. Ludiques mais sans humour, ils poétisent. Ils n'amusent plus vraiment qu'eux seuls.

Avec le marxisme dans le rôle de la théorie politique, la psychanalyse dans celui de la théorie du sujet, des contemporains se désarticulent à articuler l'inarticulable : linguistique et psychanalyse, marxisme et psychanalyse, linguistique et marxisme, phénoménologie et marxisme, phénoménologie et psychanalyse. Et et et. Saussure (lu à travers le structuralisme) ou Chomsky pour d'autres, Freud (lu à travers Lacan), Marx (lu à travers Althusser) ont été des pères fondateurs. Le fonctionnement des sciences humaines a fait des suiveurs ou des orphelins. La naïveté de l'interdisciplinaire cherchait, et cherche encore, une complémentarité introuvable, puisqu'elle vise une totalité, qu'elle bricole à partir d'éléments dont elle ne reconnaît pas qu'ils sont incompatibles. Le marasme technique (par exemple dans la théorie du discours) s'ajoute à la carence politique des sciences humaines pour le sujet, à l'absence de rapports entre les niveaux de l'enseignement, à l'isolement de l'Université qui fait que l'Université n'est plus l'Université de personne sinon des universitaires. Dans les sciences humaines comme au dehors, dans la théorie comme dans le politique, crise du sens.

La continuité de lecture, dans la jeunesse, de Saint-Exupéry et de Camus, la relance de Camus par la publication récente de sa biographie, sont des indices sociologiques. De même la vogue du témoignage, du vécu, parlé, qu'exploite aussi la « nouvelle » histoire, qui se lit ainsi comme un roman. Ces indices désignent une demande que les sciences humaines n'ont pas satisfaite, et ne pouvaient pas satisfaire. La littérature récente ne la satisfait pas non plus : pas plus le formalisme du déjà ancien nouveau roman, que la poésie d'avant-garde, qui vieillit dans les poncifs de dada et du surréalisme, sans phrase, sans histoire, sans sujet. Les tours de psychanalyse ont fait de la glossolalie un jeu de société. Dans le divorce entre les écrivains et le public, le public a eu tous les torts. Ni les écrivains ni les poètes n'ont fait la théorie de leur histoire, de leur langage. Le lecteur sociologique lit donc du témoignage. Il se cherche et se perd dans des récits

où se fragmente infiniment, et se ponctualise, le rapport des sujets au sens, à l'histoire. Ainsi, du politique au poétique, une attente, une question qui ne se formule pas comme question, une non-réponse à la réponse de Girard.

Ce serait ignorer l'ampleur du problème que se borner à une discussion technique, même de l'épistémologie. L'épistémologie aussi a un effet politique. Il me semble que la critique n'est possible que comme un transit vers une réflexion, que Girard, comme Chomsky, pour la théorie du langage[1] a le mérite d'imposer.

Le lien traditionnel entre l'éthique et la religion a entraîné l'éthique dans la dégradation moderne du religieux. La société moderne est aussi le problème du rapport au religieux. Ou plutôt du rapport à l'éthique à travers ou sans le religieux. Du rapport entre l'historique et le cosmique. Girard reprend aux phénoménologues leur réaction contre la modernité areligieuse, identifiée au matérialisme vulgaire. (Cette vulgarité du bifteck et du confort, qui n'est sans doute sensible qu'à une petite portion de l'humanité, celle qui ne vit plus de survie.) L'éthique ne sort pas du couple du matérialisme et du spiritualisme, qui enferme le sujet et le social, comme le couple de l'optimiste et du pessimisme. La *prison du binaire* empêche de penser le multiple, le concret, l'empirique indéfini à venir, qui change plus vite que nos termes qui vont par paires : réaction-révolution, gauche-droite. Leur historicité a changé, est passée ; nous en faisons des entités sans le savoir. La « réaction » religieuse, prise dans cette polarité incontestée, dénégatrice de sa propre stratégie, méconnaît le matérialisme autant que les penseurs qui se sont voulus matérialistes ont méconnu le religieux, et l'éthique dans le religieux. Ces adversaires sont solidaires les uns des autres plus qu'ils ne croient. Aucun n'a changé le terrain. Un terrain qu'il ne s'agit pas d'*occuper.* Puisqu'on y resterait sur place. Il faut aller ailleurs.

Mais le religieux a *vu* que la société ne peut pas vivre pour le bien-être seul. Hugo l'écrivait, en 1860, dans *Philosophie,*

1. Je renvoie à *Poésie sans réponse, op. cit.*, p. 317-395.

Commencement d'un livre, la « préface philosophique » aux *Misérables*: « Vos problèmes économiques sont une des glorieuses préoccupations du dix-neuvième siècle, moi qui parle, j'ai consacré à les approfondir, sinon à les résoudre, toutes mes forces d'atome, je sais peu de questions plus graves et plus hautes; supposons-les résolues; voilà le bien-être matériel universel créé, progrès magnifique. Est-ce tout? Vous donnez du pain au corps; mais l'âme se lève et vous dit: j'ai faim aussi, moi! Qu'est-ce que vous lui donnez? [...] ne jamais manquer de rien, prospérer dans ce qu'on fait et par ce qu'on fait, bien boire, bien manger, bien dormir, c'est beaucoup, certes; mais si c'est tout, ce n'est rien[1]. » Termes d'époque, termes de Hugo, l'*âme,* le problème n'est pas de les traduire, ni de les accepter ou de les rejeter, piège du binaire, mais de les transformer historiquement.

Le religieux se conçoit lui-même comme le seul sens qui unifie et transcende le sujet, le social: le sens du sens et le sens de l'histoire, qui sans lui se dissoudraient dans le pas de sens. La révélation de Girard n'est ici ni solitaire ni soudaine. Elle est préparée par certains aspects de l'œuvre de Roger Caillois. Elle rencontre celle de Michel Serres: un certain rapport à Leibniz et à la science idéalise le langage, déshistoricise l'historique, comme la sémiotique transcende les langues, les spécificités. La mathématisation, le logicisme rejoignent la phénoménologie pour penser tous ensemble l'universel, la transcendance, *l'univocité* et l'*harmonie fondamentales* des formes, des structures, du sens. Depuis l'épistémologie scientifique jusqu'à l'histoire des religions (menée par Mircea Eliade non comme une histoire seulement mais comme un combat contre la déperdition du religieux), depuis le champ des sciences humaines jusqu'à celui des pratiques sociales, – l'expansion des sectes, la fascination des Occidentaux pour les techniques orientales du corps, pour un bouddhisme désitué, – la crise du sens s'exprime par une poussée multiple du religieux et de la resacralisation, Cette poussée, le politique ne la pense pas, parce qu'il mène la politique pour le

1. Victor Hugo, *Œuvres complètes,* éd. par Jean Massin, Club français du livre, 1969, t. XII, p. 65-66 (2e partie, XI).

pouvoir, non pour la société. Bien qu'en démocratie il avance le contraire. Ailleurs il n'a plus même à mentir. La démocratie bien sûr n'est pas dans ce mensonge, qui n'est pas toujours tout entier mensonge, mais l'absence d'une pensée politique de l'éthique et du sens prouve l'absence d'un projet non *de* société, mais *pour* et *par* la société. Girard le Révélateur est porté par ce mouvement de resacralisation, qui se donne pour résoudre la crise du sens.

Ce mouvement, avec la solution qu'il propose, tout en se situant hors du politique, sont politiques par leur effet. J'essaierai de montrer quelle politique. On n'est dupe que si on veut l'être. Il y a lieu de montrer de quoi on est alors le disciple. Deux anthropologies radicalement antinomiques, antagonistes, s'affrontent ici, imposant à chacun la critique. On a cité récemment ce mot de Malraux : « Le XXIe siècle sera religieux ou ne sera pas ». Le XXIe siècle a déjà commencé. C'est le conflit d'un ordre historique et d'un ordre cosmique, qui situe le conflit entre l'État et le sujet, le signe et le poème. Ce conflit ne se produit pas seulement dans les sciences humaines, les lieux mondains. Il concerne chacun, chaque jour. La servante comme le philosophe. Rien de privé ne peut lui échapper.

Je pose que seule la théorie de la spécificité et de l'historicité, – le langage, l'histoire, une même théorie – travaille à une politique de la spécificité, et de l'historicité. À travers toutes les théories du langage et de l'histoire, ce n'est que le statut du sujet et de l'État qui est en jeu. Ni la politique seule, ni telle ou telle abstraction seule n'y travaillent, mais elles contribuent au contraire, et sont intéressées, à l'écrasement du sujet. Notre sauveur annonce une « étape décisive » (p. 161), dans les termes du pari pascalien, que fait valoir son interlocuteur : « C'est ici que l'enjeu se fait vertigineux ; la démonstration va s'opérer au point que vous déclarez seul vraiment décisif... » (p. 208).

Mensonge scientifique et vague romanesque

Girard ne cesse de redire que son hypothèse et sa démarche sont scientifiques. Son discours se veut ensemble la communion d'une foi et la démonstration de la science. Mais la requête

de scientificité est fondatrice. D'elle, l'autorité. C'est pourquoi l'analyse épistémologique est première. Il importe de préciser quelle définition de la science est à l'œuvre dans cette affirmation de la science. L'épistémologie n'est pas son fort.

Un empirisme naïf se livre à travers ses définitions et ses arguments. Serait *scientifique* ce qui se soustrait à l'observation, et à la vérification : « L'hypothèse a un caractère scientifique parce qu'elle n'est pas directement accessible à l'intuition empirique ou phénoménologique » (p. 459). Il ne suffit pas de l'inobservable pour rendre une hypothèse scientifique – et c'est pourtant ce travestissement (des sciences de la nature) que présente Girard. Ainsi le « mécanisme d'unanimité violente » (p. 42) n'est pas « directement observable » (p. 43). La thèse n'est donc qu'une *hypothèse,* mais Girard l'assimile aussitôt à une « théorie scientifique ». Aucun critère de différenciation entre hypothèse non scientifique et hypothèse scientifique n'apparaît, sinon le pragmatisme du « Est-ce que ça marche ? » (p. 460). Mais un système formel peut fonctionner par sa propre formalisation et ne détenir qu'un pouvoir de découverte limité ou nul : la sémantique structurale marche, réduisant n'importe quel texte en éléments très généraux opposés par paires, comme la vie et la mort – au rendement le plus pauvre ; la théorie du signe marche, elle ne rend pas compte du langage en tant que discours, elle exclut le poème et le sujet ; le structuralisme linguistique marche, mais il ne décrit que la langue, sans accéder à la littérature parce qu'il laisse échapper la valeur, l'histoire, le sujet, le discours.

L'absence de limites déterminées retire la preuve à la preuve. Une validité se circonscrit. L'hypothèse de Girard fait de la victime émissaire et de l'imitation un principe sans limites. Il retrouve partout le schéma qu'il plaque partout. Il croit donc qu'il « vérifie sans peine », oubliant qu'il a écarté ce qui ne lui convenait pas. Ce qu'il prend pour un triomphe le disqualifie par là même.

Girard caractérise l'esprit scientifique par la « réduction » (p. 48) : « la recherche scientifique est réductrice ou elle n'est rien » *(ibid.).* Mais la réduction joue ici un rôle magique, celui d'un rêve de science, comme l'application à la littérature du

tableau des corps chimiques de Mendeleiev par Todorov, au temps triomphaliste du structuralisme. Car la seule définition de cette réduction est qu'elle réduit. Elle s'oppose à la « diversité », qui serait comme les « trois cents variétés de fromages français » *(ibid.)*. Le moindre écolier structuraliste classerait les fromages. Mais Girard identifie la diversité à l'informe indéfini, instructuré. Son mépris du concret et des fromages coupe sa « réduction » d'une analyse empirique. Paradoxe de l'empirisme sans l'empirique. À la caricature de la diversité répond une caricature du réduire.

Cette réduction ne dit pas ce qu'elle fait et comment. Elle confond plusieurs modes de réduction : il y a une réduction phénoménologique, une réduction scientifique (les sciences mathématiques, les sciences expérimentales ne *réduisent* pas de la même manière) et les sciences du langage et de l'histoire ont leur propre épistémologie. On réduit aussi les têtes, et le bouillon. Cette confusion fait la facilité d'avoir-raison-contre-tous : « On passe son temps à enfoncer des portes ouvertes littéralement depuis des siècles » *(ibid.)*. La manœuvre autonome de son propre discours fait sa vulgarité, satisfaite d'elle-même, la réduction étant pratiquement la réduction à un commun dénominateur. Girard combine le structuralisme (ou plutôt ce qui en reste dans l'opinion, la seule notion de *structure*) avec un reste tout autant appauvri de la phénoménologie. La structure apparaît clairement comme un invariant ahistorique, qui s'oppose radicalement au *système* saussurien : « Les formes les plus diverses du désir triangulaire s'organisent donc en une structure universelle » (*M.R.*, p. 113). Cette structure permet la phénoménologie de l'œuvre romanesque, qui « n'a plus à tenir compte des frontières entre les diverses œuvres » (*M.R.*, p. 113), car elle « cherche à épouser le mouvement même de la structure métaphysique » *(ibid.)*. Ce jeu ne se joue qu'avec des métaphores, métaphore scientifique, la « topologie » du désir *(ibid.)* ; métaphore de la réduction, de la mise entre parenthèses phénoménologique : « L'art du romancier est une *épochè* phénoménologique » (*M.R.*, p. 336).

Ainsi l'amateur (p. 361) en remontre à Freud : « Si le masochisme, la jalousie morbide et l'homosexualité latente se présen-

tent perpétuellement ensemble, il est indispensable, en bonne pratique scientifique de se demander si ces trois phénomènes ne se ramèneraient pas à une seule et même cause » (p. 362), – le « principe mimétique, bien entendu ». Ainsi, entre un gin-soda, un whisky-soda, autre chose-soda, l'ivresse est-elle scientifiquement attribuable au soda. Il n'y a pas réduction par analyse du réel, mais projection d'un principe indifférenciateur, procédant comme j'analyserai plus loin, et fort de sa seule affirmation répétée : « La thèse de la victime émissaire n'a rien d'une extrapolation littéraire et impressionniste, je la crois parfaitement démontrée à partir des textes anthropologiques » (p. 198). Mais les textes montrent qu'il y a *des* victimes émissaires, nullement un principe unique pour « tous les thèmes culturels sans exception ». Cependant Girard n'*extrapole* pas, en effet : il ne tire pas de la diversité une constante, il la lui impose, d'un ailleurs à définir. Procédant magiquement, par exorcisme, Girard croit neutraliser d'avance la critique en l'évoquant, prévoyant qu'on fera – détrompez-vous – de son travail une apologétique chrétienne : « C'est d'ailleurs ce qu'on ne manquera pas de dire, quoi qu'il arrive » (p. 199). Au lieu d'une réponse à la critique, un procédé rhétorique. Au lieu d'une attitude scientifique, un maniement de l'opinion.

Ethnologie des ethnologies, son hypothèse est présentée comme l'accomplissement de « toutes les grandes intuitions ethnologiques qui l'ont précédée » (p. 134), comme un « classicisme ethnologique ». Méta- ou surethnologue, mais ethnologue sans terrain, autre que son hypothèse, c'est-à-dire idéologue de l'ethnologie, Girard montre un traitement particulier du matériau dont il dispose. Ainsi il a besoin des « mauvais traitements dont la victime, dans beaucoup de rites, peut faire l'objet avant d'être immolée. Ces mauvais traitements montrent bien que l'immolation n'est jamais, dans son principe ultime, un geste purement symbolique. C'est une réaction agressive contre une victime qui ne serait pas tuée si elle ne passait pas pour responsable de la crise mimétique » (p. 46-47). L'argumentation procède par généralisation d'un particulier déjà indéterminé, en ignorant les contre-exemples. Ce n'est guère un traitement scientifique du

donné. Le partiellement vrai, « dans beaucoup de rites », est déconcrétisé. L'argument est allusif. La réduction est une extension, après des « indices aussi décisifs », et « toute la tradition ethnologique » (p. 47). Je ne prendrai qu'un exemple, qui passe souvent pour le type de la cruauté sacrificielle, le sacrifice chez les Aztèques. Il suffit de lire les spécialistes[1] pour apprendre, ce que chacun peut vérifier, que notre idée de la cruauté et du sacrifice ne s'y applique pas, qu'il n'y avait non plus aucun mauvais traitement, mais parfois même, dans la guerre fleurie, des exemples illustres de victimes volontaires. L'hypothèse de Girard ne s'applique pas aux Aztèques. Jouerait-on aux exemples et contre-exemples, indéfiniment ? Inutile. Girard, sur le terrain même de l'ethnologie, ne fait pas d'ethnologie. Il refait la science des autres, de seconde main, à partir de son hypothèse. Il dit la vérité que les ethnologues n'ont pas vue : « c'est la crise mimétique qu'ils décrivent sans s'en douter » (p. 28).

La littérature lui est un matériau qu'il met sur le même plan que l'ethnologie, et qu'il traite semblablement. La troisième partie de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* reprend des exemples littéraires développés dans *Mensonge romantique et vérité romanesque.* Dostoïevski surtout, et Proust, – « Proust va plus loin que Freud dans l'analyse du désir » (p. 411). Littéraire devant l'ethnologie, ethnologue devant la littérature, Girard les prend toutes deux à contre-spécificité. Il ne cherche pas dans l'ethnologie l'étude des diversités culturelles, ni dans la littérature ce qui fait son irréductible. Chez Dostoïevski, « roman et métaphysique ne peuvent plus se distinguer » (p. 323). Il prend la littérature comme une expérience qui « ressemble à ce qu'on a toujours appelé l'expérience religieuse » (p. 421). La réduction à un principe unique, prise pour la science, part d'une question qui n'est ni scientifique ni littéraire : « Pourquoi les hommes ne sont-ils pas heureux dans le monde moderne ? » (*M.R.*, p. 138). Question dont je ne sais pas si elle est théologienne, ni si les hommes étaient heureux *avant* le monde moderne, ce qu'elle

1. Par exemple Jacques Soustelle, *La Vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole, op. cit.*, p. 126-127.

paraît supposer, mais question traversière. D'où la *réduction* des œuvres à une continuité transcendante : « Il n'y a pas de solution de continuité entre les génies romanesques » (*M.R.*, p. 96). Les « rapprochements » ont besoin du continu entre Cervantès, Flaubert, Stendhal, Dostoïevski, Proust, homogènes interchangeables, orientés du snob proustien au héros dostoïevskien, *au-dessus des langues et des discours*, dans un trésor universel de la « structure » (*M.R.*, p. 85). Le roman, exclusivement : « Si le roman est le lieu de la plus grande vérité existentielle et sociale au XIXe siècle, c'est parce qu'il est seul à se tourner vers les régions de l'existence où se réfugie l'énergie spirituelle » (*M.R.*, p. 131). Vérité ou bonheur, la question traverse quelques œuvres avec sa propre charge idéologique : la recherche d'une Cause première, l'individu conçu comme solitaire et opposé à la collectivité[1], la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave réduite au rapport du courage physique (*M.R.*, p. 132), la « dialectique » romanesque du *Rouge et le Noir* réduite à l'hypocrisie de Julien Sorel…

Je me limite à la méthode. Je n'entrerai ni dans la défense de Lévi-Strauss, ni dans la discussion théologique sur la « mort non sacrificielle du Christ », ni dans la « critique des fausses étiquettes psychiatriques » (p. 358) sur la psychose, l'hypnose, où s'étend la révélation de Girard. Je montre par quel chemin Girard s'identifie à la vérité.

Le vague, l'allusion, la généralisation sont les traits marquants de sa méthode. Un adversaire abstrait, insituable, fait plus d'une fois le moulin à vent contre lequel le discours se précipite, à la cantonade, ainsi : « cette conviction irréfléchie que les institutions humaines sont ce qu'elles sont de toute éternité » (p. 68), dont on cherche qui peut la soutenir, et qui « exerce une telle emprise sur la plupart des gens », ce « platonisme culturel », qui serait « notre » platonisme, aussitôt déclaré « platonisme

1. Hugo, dans *Philosophie, Commencement d'un livre*, évoque une conversation avec un ancien prêtre : « Quel est, à votre sens, le but de l'homme sur la terre ? — Le bonheur. — Pour moi, lui dis-je, c'est le devoir » (II, XI, *op. cit.*, p. 64). Mais aussi c'est Hugo qui rapproche le premier les deux termes solitaires – solidaires.

universel ». Il opère curieusement comme Girard, puisqu'il « s'arrange pour escamoter les phénomènes qui le contredisent » *(ibid.)* – ce platonisme « renforcé de la pensée ethnologique » (p. 69). Éclats intimidatoires, mais proférés dans le vide, tant qu'on n'aura pas trouvé les textes de ces ethnologues, qui ne sont ni cités ni discutés. Le jugement balayeur tient lieu de démonstration.

Une méthode scientifique suppose l'établissement du fait, et sa vérification. Quand Girard cite Evans-Pritchard, c'est pour retenir ce qu'Evans-Pritchard a rejeté comme une « rumeur invérifiable » (p. 75). Retenant « les faits qui ont été éliminés » parce que « douteux », il trouve qu'ils « se ressemblent tous » *(ibid.)* – ce qui suffit pour lui à faire preuve. Ou il prend dans Frazer, vieilli, contesté : « C'est chez des gens comme Frazer qu'on tombe parfois sur des indications qui correspondent assez bien à ce qu'exige notre thèse » (p. 67). Autant le choix que le rejet des exemples revient à remplacer la vérification par la métaphore. Métaphore générative : « Dire que je néglige la spécificité des institutions c'est ne pas voir que je l'engendre, en fonction des mécanismes victimaires » (p. 68). Métaphore tenant lieu d'argumentation : le « néoprimitivisme actuel » n'en a plus pour longtemps, « c'est au moment où le feu va s'éteindre que le brasier brille de son plus vif éclat » (p. 148). Discours trivial qui, après avoir réduit Durkheim à peu de chose, présente comme une découverte « l'antériorité chronologique de l'expression religieuse sur toute conception sociologique » (p. 90).

Ce discours prend son propre vague pour la preuve de son universalité. Et son affirmation pour une démonstration, alors que ses *exemples* sont soit invérifiables, soit, quand on peut vérifier, contradictoires ou sollicités. Ses exemples s'énoncent, pour la plupart, ainsi : « dans de nombreuses sociétés... » (p. 60), puis de *nombreux* à *tout* : « Dans toutes les sociétés humaines, il s'agit toujours et d'abord de reproduire, par l'intermédiaire de nouvelles victimes, un lynchage réconciliateur » (p. 61). D'un côté, « des rites qui », puis « d'autres qui » (p. 56). À « certains rites » s'oppose « Mais il y a d'autres rites qui » (p. 57). Et « les ethnologues ne s'en rendent pas compte » *(ibid.)*. Ces catégories vides sont

présentées comme un « résumé synthétique » (p. 6). Ces milliers d'« exemples » dont il ne reste que des ombres qui, comme dans l'*Odyssée,* manquent de sang pour parler, sont incontrôlables. Leurs différences échappent comme leur « origine commune ». Il ne reste qu'à *croire* un tel discours. Discours charismatique, porté sur ses « partout » et ses « toujours », que modère parfois, en début de phrase, un « presque partout », – mais la phrase se termine sur « partout » (par ex. p. 71).

D'où la futilité de ce discours, par exemple sur Marx ou sur Freud. Ni les « marxistes » ni les « freudiens » ne pensent que Freud ou Marx ont définitivement réglé tous les problèmes (p. 319). Le vague neutralise le sens dans ce discours de la vérité, comme dans : « entre les hommes, en dernière analyse, ou plus exactement entre leurs désirs, il n'y a pas de différences vraies ; [...] chacun, dans la rivalité, occupe toutes les positions successivement puis simultanément, et il n'y a plus de positions distinctes » (p. 323). Les individus sont si désocialisés, si déshistoricisés, qu'ils ne sont plus que les supports d'une croisade contre la différence qu'annule l'abstraction même de la phrase, si générale qu'elle ne dit plus rien.

Là où sont cités des exemples concrets, la simplification les travestit jusqu'au truquage. Le traitement aboutit à des *lois* d'autant plus scientifiques qu'elles ont éliminé ce qui n'y entrait pas. Le XIXe siècle est synthétisé par la « vanité triste » (*M.R.*, p. 149). Stendhal n'entre dans le schéma préétabli qu'en tranches, sous forme du « dernier Stendhal », celui qui « compte le plus » (*M.R.*, p. 157), encore sa vérité ne sera-t-elle révélée que par Flaubert : « Dans le cas de Stendhal c'est à Flaubert qu'il faut demander de jouer le rôle de révélateur » (*M.R.*, p. 158). Le binarisme de la norme et de l'exception schématise les formules : « Cervantès nous présente un héros à l'envers dans un monde à l'endroit, Stendhal nous présente un héros à l'endroit dans un monde à l'envers » (*M.R.*, p. 165), reproduisant la « division manichéenne entre *Moi* et les *Autres* » (*M.R.*, p. 167) attribuée aux romantiques non nommés, sinon Vigny et Sartre (*M.R.*, p. 169). Dans *Mensonge romantique et vérité romanesque,* la critique scientifique consiste à abolir la « cloison étanche entre l'expé-

rience esthétique et l'expérience religieuse » (*M.R.*, p. 347), pour s'identifier à l'universalité du christianisme : « Et nous comprendrions enfin que le symbolisme chrétien est universel car il est seul capable d'informer l'expérience romanesque » *(ibid.).* Pour obtenir ses lois, Girard élimine par exemple la cristallisation chez Stendhal. Il établit une évolution linéaire d'Emma Bovary, « son désir n'est pas très métaphysique » (*M.R.*, p. 106), au vaniteux de Stendhal, puis à Proust pour finir à Dostoïevski, – la loi de la « disparition progressive du plaisir sexuel dans les stades les plus aigus de la maladie ontologique », à partir de : « Le "physique" et le "métaphysique" varient toujours, dans le désir, aux dépens l'un de l'autre. Cette loi a des aspects multiples » (*M.R.*, p. 105). Peu importe, apparemment, que la gradation thématique soit obtenue à contre-histoire.

Sollicitation des textes, l'analyse du meurtre de César, présenté comme un « meurtre collectif » fondateur (p. 45). Comme si ce meurtre était le « fondateur de l'Empire romain », alors que c'est César vivant qui l'a déjà fondé. La « mêlée mimétique et violente » réécrit l'histoire. Sollicitation, l'interprétation du Lévitique (16,5-10) sur la « dualité sémantique » (p. 154) du bouc émissaire, qui cite une adaptation-édulcoration du texte biblique, Girard distingue un « double sens d'institution rituelle et de mécanisme psycho-sociologique inconscient et spontané » *(ibid.),* pour inclure dans le texte l'homicide fondateur « de toute religion et de toute culture ». Mais l'hypothèse totalitaire de Girard n'est pas contenue dans le texte qu'elle falsifie. L'idéologue n'est pas philologue, on le verra plus loin. Sollicitation des textes, le jugement de Salomon pris comme une figuration du Christ qui accepte de mourir pour que les hommes vivent : *jeu d'Écritures.* Girard ne l'obtient qu'en décidant arbitrairement de considérer comme « secondaires » les « implications familiales » de cette histoire, « élargissement » hors contexte qui enlève à l'épisode son symbolisme concret, et ne tient aussi que d'effacer les passages du Nouveau Testament qui risqueraient d'évoquer le sacrifice (p. 266). Le refuge est alors la littérature comparée, ce discours sans historicité ni sanction. Les bavards parlent d'Antigone. La lecture de Girard est le placage universel de son mimé-

tisme, de son sacrificiel. Ainsi sur le jeu du *fort/da* dans *Au-delà du principe de plaisir* : « Freud transforme le moment où l'enfant jette la bobine loin de lui en une véritable expulsion sacrificielle motivée par une impulsion vengeresse à l'encontre de sa mère, parce qu'il lui arrive de s'absenter » (p. 427). Le forçage est dans l'insertion du *sacrificiel,* là où le texte ne contient que l'idée de vengeance. La rationalité de Girard est ainsi le fonctionnement même d'une métaphore généralisée.

La contradiction interne est la loi qui organise ce discours. Il se veut science, et il se place dans une « transcendance en un lieu inaccessible à toute critique » (p. 201). De là il réfute la recherche ethnologique qui « s'efforce depuis des siècles de démontrer que le christianisme n'est qu'une religion comme les autres » (p. 200). Il est en même temps la science et la foi. Il est le point suprême d'où on voit toute chose dans sa vérité. Il n'est plus un sujet historique. Il est la vérité et la transcendance elles-mêmes. On ne peut pas davantage méconnaître son historicité. Il se donne pour le seul qui opère une « critique radicale du sacrifice » (p. 249), en faisant du sacrifice le fondement de toute religion et de toute culture. Idéologue du religieux, il se voit « l'aboutissement logique des grandes pensées athées du XIX[e] siècle » (p. 465). Mais il lutte contre « l'athéisme actuel » et « tout ce qui passe pour mort définitive de Dieu » (p. 259), tout en appelant à la mort du « christianisme historique dans son ensemble, pour que le texte évangélique puisse ressurgir à nos yeux non pas comme un cadavre que nous aurions déterré, mais comme la chose la plus nouvelle, la plus belle, la plus vivante et la plus vraie que nous ayons jamais contemplée » *(ibid.).* Si réservé qu'il soit envers le concept du sacré comme *tout autre,* de Rudolf Otto, « son fameux concept de *numineux* », il « ne sympathise nullement avec ce genre d'attitude » (p. 75), il l'applique : le double transfert fait « apparaître la victime comme radicalement autre et transcendante à la communauté » (p. 86). Il s'appuyait sur les mauvais traitements de la victime avant le sacrifice (p. 46), il s'appuie sur la vénération dont est entouré le prisonnier des Tupinamba avant d'être mangé (p. 63). Contre la victimisation, il lui faut des victimes. Pour l'avenir de la question

de l'homme, il propose une pensée antihumaniste. Catholiquement vôtre, dans son intuition antimoderne, son souci d'efficacité (puisqu'on se tue de plus en plus à cause de Marx et Freud) lui fait remplacer tout ça par une religion qui suppose sa propre catholicité-universalité, donc que tous renoncent à leur altérité. C'est le délire de l'identité, et du Même. Rationnel, il prévient les objections en rappelant que « les empiristes les plus étroits » ont déjà accusé Durkheim d'être un mystique : « Et ils ne manqueront pas d'affirmer que je suis bien plus mystique encore, en dépit du caractère rigoureusement rationnel des genèses que nous sommes en train d'ébaucher » (p. 72). Mais son rationalisme s'énonce dans le discours totalisant de la révélation christique : « nous tenons bien les deux bouts de la chaîne, l'alpha et l'oméga de la culture humaine quand nous lisons la victime émissaire comme résultat du « processus mimétique » *(ibid.)*. Au nom de la rationalité, Girard rejette « tous les croquemitaines marxistes et freudiens, passablement mités eux aussi, comme la mythologie elle-même, justement parce qu'ils ne constituent guère qu'un recours modernisé à la monstruosité rituelle plutôt que sa lecture rationnelle » (p. 44). Mais il confond plusieurs rationalismes. Sa rationalité est la rationalité prédicante du religieux sectaire, comme l'analyse de son discours le montrera. Il veut penser l'universel contre la quête de la différence, mais il déshistoricise l'un et l'autre. Il veut dissocier le pouvoir et le sacré, tout « désacraliser », mais en se fondant sur une distinction intenable du religieux et du sacré. Maître de confusion, il resacralise nécessairement au profit du pouvoir, ce que je montre plus loin, assis sur un « judéo-chrétien » de commodité. À la contradiction scientifique, s'ajoute la confusion idéologique.

Contradiction, confusion, le relâché épistémologique s'accompagne d'un retard, à la fois dans la visée et dans l'information, autant que le vague permet de le reconnaître. Et toujours pour convaincre les autres d'erreur. Retard d'information : « Les éthologues parlent d'instinct pour des choses si opposées les unes aux autres que le mot ne veut plus rien dire » (p. 95), – c'est en effet pour cette raison que les éthologues ne parlent plus d'instinct, depuis longtemps. Girard assimile « l'esprit

de l'interdit » à l'esprit de différenciation qui domine « de nos jours, plus que jamais, le structuralisme » (p. 59). Girard sait-il que le structuralisme florissait il y a vingt ans ? Spécialiste du retard, Girard visait l'existentialisme (des années cinquante), en 1961, dans *Mensonge romantique et vérité romanesque* il vise le structuralisme en 1978. Lui et ses interlocuteurs en sont encore à « l'opposition binaire de la linguistique structurale » (p. 110). Son rapport à la théorie du signe lui fait confondre le symbole et le signe. Ainsi la victime est-elle un « signifiant transcendantal » (p. 112), et le signifié, le « sens actuel et potentiel que la communauté confère à cette victime », – un signe sans système de signes, d'où l'aspect purement métaphorique de « langage du sacré ».

L'impensé du langage laisse la place à une mythologie préstructuraliste qui mime les fictions théoriques du XVIIIe siècle, sans avoir leur historicité. Mythologie de l'origine : « On voit très bien que le langage articulé, l'échange des paroles comme tous les autres échanges, doit se constituer, lui aussi, à partir du rite, à partir des hurlements et des cris qui accompagnent la crise mimétique [...] On conçoit sans peine que, dans la pratique rituelle, autour de la victime, ces cris d'abord inarticulés commencent à se rythmer et à s'ordonner comme les gestes de la danse » (p. 113), d'où Girard tire « les vocables du sacré ». *On voit très bien, on conçoit sans peine,* font à leur tour figure de cris inarticulés. Le langage n'est pas un échange comme tous les autres, puisque tous les autres passent par lui. Saussure a depuis longtemps établi que la recherche de l'origine du langage se résout en recherche du fonctionnement. Mais l'ignorance inarticulée, qui confond aussi Saussure avec le structuralisme ne craint pas le ridicule, à s'attribuer pour programme de fonder ce qui s'est déjà écroulé : « À partir de la victime émissaire, en somme, c'est le vrai structuralisme qui peut enfin se fonder » (p. 72).

Les contradictions internes au système même des axiomes suffiraient à établir que la thèse de Girard est fausse en tant que théorie scientifique. Girard confond ce qu'il appelle « réduction » avec le rejet de l'expérience immédiate. Mais le statut qu'il donne à sa thèse de la victime émissaire universelle la soustrait à

l'observation et à la vérification. Partant d'un universel postulé, Girard se croit scientifique parce qu'il la présente comme une théorie déductive. Mais il lui manque une vérification objective. Il la remplace par une généralisation qu'il obtient de la manière que j'ai montrée. En réalité, Girard a procédé par induction.

Il a généralisé ce qui était vrai de certains cas particuliers. Il prend cette généralisation pour l'universel. En quoi il est positiviste et dogmatique. Fermé, là où il pensait ouvrir. On ne peut pas déduire, à partir de la théorie de Girard, des éléments inconnus, comme la voyelle du hittite à partir du *Mémoire* de Saussure, ou Neptune à partir des calculs de Le Verrier. Son pouvoir de découverte est nul, à proportion inverse de son ambition.

Ni la conviction ni la sincérité de Girard ne sont en doute. Mais sa logique l'exclut de toute réfutation, l'exclut du « jeu scientifique[1] ». Puisque justement son hypothèse n'exclut rien, la classe de ses « falsificateurs potentiels », selon Karl Popper, serait vide. L'hypothèse n'est donc pas « falsifiable », c'est-à-dire vérifiable (*testable,* livre cité, § 33). Elle est métaphysique, et non empirique. Elle est vide. Sa pseudo-universalité lui enlève toute prise sur le réel, parce que « plus une proposition interdit, plus elle dit sur le monde de l'expérience » (§ 35). Une idée idolâtre, absolue, de la science, dans le discours d'une foi subjective. Le contraire d'un discours hypothétique. Girard ne peut plus changer. Alors qu'une théorie scientifique est mobile. En ne cherchant que la simplicité d'explication, il a confondu l'unité avec la simplicité. Une simplicité obtenue en se retirant de l'empirique et du contrôle. Toute prudence méprisée. C'est pourquoi on n'y apprend rien, scientifiquement. Mais la science, l'épistémologie, sont secondaires, au regard de la constitution et de l'efficacité d'un discours, dont le caractère idéologique fait apparaître que l'apparat de la science lui-même n'en était qu'une stratégie.

1. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* London, Hutchinson, 1977, § 85.

Totalité, unité, vérité du mythe

Le discours de Girard n'est pas le discours de la science. C'est un discours mythique. J'appelle discours mythique un discours qui identifie le sens à la totalité, à l'unité, à la vérité, et qui en fait son sens et le seul, hors de quoi le chaos. Chaque fois qu'est imposée cette alternative, il y a le mythe. Il vous mobilise pour « retrouver un sens invincible et inexpugnable » (p. 464), pour « échapper à l'insensé » (p. 468). Il est à la fois le sens et la vérité du sens, le sens et la vérité de l'histoire. Le mythe et un ultimatum du sens. Il opère dans l'urgence. Il lui faut la catastrophe, pour être tout devant le rien. Ainsi la thèse de Girard sur le sacrifice est la « plaque tournante absolue » (p. 65).

Le mythe est le sens unique : « On peut montrer, je pense, qu'il n'y a rien dans la culture humaine qui ne puisse se ramener au mécanisme de la victime émissaire » (p. 58). L'unité est unificatrice. Elle rassemble. D'elle, l'union. Elle est le *faisceau* fabuleux dans lequel on se réconcilie et on est fort[1].

1. Le *mode* de pensée de Girard est *fasciste*. C'est la tradition de Joseph de Maistre. Dans le fascisme, on était libre « dans et par le Tout » disait l'article *fascisme* de l'*Enciclopedia italiana* que cite Julien Benda dans *La Trahison des clercs* (Grasset, 1975, p. 43, n. 5). L'ordre, chez Girard comme dans le fascisme, apparaît lié à la violence, au simplisme, à la légitimation de l'ordre social, à l'anticritique. Cette haine de la pensée est une haine de la démocratie qui puise historiquement dans la théologie catholique son opposition au bonheur sur terre. Le culte de l'origine comporte le mépris des volontés humaines. Étant du côté de Dieu, cette pensée est hostile à l'individu, et méprise la personne. Seulement chez Girard, qui n'est pas un politique, elle n'entre pas dans le détail (État, famille, corporations).
Julien Benda remarquait, dans sa préface de 1946 à *La Trahison des clercs,* la faiblesse théorique du démocrate, sur ses principes, sur l'art, sur la paix. Cette faiblesse théorique ne s'est pas perdue aujourd'hui. La réception faite à Girard le montre. Ou le renversement de Voltaire que propose *Le Nouvel Observateur,* considérant récemment comme un simplisme dépassé l'opposition reçue entre *religion* et *révolution* pour évoquer le caractère *révolutionnaire* de la « révolution » islamique en Iran (art. de Maxime Rodinson, *Le Nouvel Observateur,* n° 745, 19-25 février 1979, p. 18). Il est certain que la gauche doit réexaminer ses idées reçues. À commencer par celles de *gauche.* Mais avec quels concepts, quelle théorie du sens, du sujet, du langage, de l'histoire ? La politique détourne les politiques du politique. Plutôt que de les considérer acquis à ce qui les dépasse, je préfère constater leur confusion.

Sans la thèse de Girard, l'humanité « ne peut pas produire les idoles de la violence autour desquelles elle se rassemblerait » (p. 159). D'un côté, la thèse de Girard, de l'autre la catastrophe imminente représentée par l'« essor scientifique et technologique » corrélatif de la « désacralisation de la nature » et de la disparition des « mécanismes victimaires ». Cette disparition faisant l'impossibilité et la nécessité, croissantes ensemble, de se *réconcilier* « sans intermédiaires sacrificiels », – à moins de se résigner à « l'extinction prochaine de l'humanité » (p. 160). Le discours de Girard, inchangé de *Mensonge romantique et vérité romanesque* à *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* est une passion de l'unité : « Le désir est *un* » (*M.R.*, p. 48), « le désir triangulaire est *un* » (*M.R.*, p. 63). Au prix de quelques arrangements : « L'émotion esthétique n'est pas désir mais cessation de tout désir, retour au calme et à la poésie » (*M.R.*, p. 48). Le principe de « l'unité des chefs-d'œuvre » (*M.R.*, p. 339) s'obtient en interprétant « les romanciers les uns par les autres » (*M.R.*, p. 348).

C'est l'identité des contraires, qu'il dénie pourtant, qui est affirmée par cette supra-unité littéraire qu'est le « génie romanesque » (*M.R.*, p. 219). L'identité des contraires est interne à la notion même d'imitation, puisque l'imitation fondatrice est à la fois « une menace pour la cohésion sociale, un danger pour la communauté » (p. 25) et « la force de cohésion par excellence » (p. 26), c'est-à-dire aussi une « force de dissolution ».

L'imitation principe unique, « unitaire » (p. 27), de toute l'anthropologie, est un postulat qui n'a plus aucun rapport avec l'imitation empirique. L'imitation est ici la violence fondatrice, « violence mimétique » (p. 22), deux en un, « le mimétique et la violence » *(ibid.).* Comme le principe unique des présocratiques, l'imitation est un *élément* originel. Elle est le Mal originel, « irrésistible propension à désirer ce que désirent les *Autres,* c'est-à-dire à imiter leurs désirs » (*M.R.*, p. 26). Le postulat de Girard n'a pas plus de justification qu'aucun postulat. Il s'agit donc seulement de situer ses effets théoriques, d'en apprécier l'efficacité à l'aune de l'anthropologie qu'il produit. Le premier effet consiste à indifférencier la littérature – identifiée au seul roman

européen, lui-même *réduit* à quelques œuvres – et le matériel ethnographique : « Seuls les romanciers révèlent la nature imitative du désir » (*M.R.*, p. 29).

L'unitaire à la fois caché et révélé produit le binaire : moi/les autres, tout/rien, la vérité/l'erreur – avec leurs paradigmes, le paradis/l'enfer, le Christ/l'Antéchrist, marqués par les Démons de Dostoïevski. Et le binaire engendre un troisième terme « médiateur », le désir mimétique, qui permet et confirme une trinité. Le « romantique » cache le médiateur, le « romanesque » le révèle, partout : « Retrouver le temps c'est [...] reconnaître que l'on a toujours copié les *Autres* » (*M.R.*, p. 52). Le patron de l'imitation est explicitement chrétien : « L'imitation de Jésus-Christ devient l'imitation du prochain » (*M.R.*, p. 75). Le religieux est le moule de cet engendrement métaphorique, ce que montre le terme *agenouillé* dans : « Ce *Moi* profond est un *Moi* universel car tout le monde vit d'imitation, tout le monde vit agenouillé devant le médiateur » (*M.R.*, p. 334). Toute l'entreprise de Girard est une nouvelle *imitation de Jésus-Christ.*

Imitation-contagion, Girard fait la théologie de la littérature comparée : « On n'en finirait pas avec les ressemblances de *L'Éternel mari* et du *Curieux impertinent* » (*M.R.*, p. 118). Le postulat devient une *loi* : « À l'origine d'un désir il y a toujours, disons-nous, le spectacle d'un autre désir, réel ou illusoire » (*M.R.*, p. 124). Loi, même s'il y a de « nombreuses exceptions » (*M.R.*, p. 125). Loi éventuellement obtenue par un pur artifice, tel l'affirmation d'une dissociation entre l'être aimé et son corps : « L'être aimé se dédouble en objet et en sujet sous le regard de l'amant » *(ibid.).* Tout ce qui n'entre pas dans cette loi, dès qu'il est question de la différence, est, par exemple chez Proust, « écarts passagers », qui « sont dus à l'insuffisance du vocabulaire théorique chez Proust » (*M.R.*, p. 335).

L'enjeu n'est pas *littéraire.* Il est la théorie du sujet comme langage-histoire. Ni originalité ni imitation métaphysique. Ni caché ni à révéler. Le sujet, comme l'origine, se fait dans le langage à chaque instant chez tous. Toute cette question, du plan du langage à celui de la littérature, de l'impersonnel à la spécificité, tient dans le simple mot *je.*

Unificateur de « toutes les sciences de l'homme » (p. 313), ethnologie, psychopathologie, psychologie des foules..., omnicompétent, Girard est nécessairement totalitaire. Par une « démarche unique » (p. 372), il révèle une structure unique; « Pour moi, il n'y a jamais qu'une seule et même structure en devenir perpétuel » (p. 370) Freud, qui ne l'a pas vue, « occulte la simplicité foudroyante de la solution mimétique » (p. 369). Girard prétend tout déplatoniser. Mais son entreprise est doublement métaphysique, parce qu'elle est réductrice du multiple à l'unitaire, hors empirique, et parce qu'elle s'appuie sur la notion cardinale de la métaphysique, qui est la *mimesis.* Tout est voué à l'échec, qui est « en dehors de la mimesis et de son pivot, le mécanisme de la victime émissaire » (p. 389). Ce principe unique explique tout, la domestication, la chasse. La chasse n'est plus alimentaire, sous prétexte que « l'homme n'est pas naturellement carnivore » (p. 81). Elle est donc, sur une argumentation théologico-dentaire (Girard n'est pas difficile pour l'examen de ses bases), déclarée « activité sacrificielle ». Cette « origine rituelle », aussitôt admise, est versée au compte des preuves: « c'est sur un meurtre collectif que tout pivote » *(ibid.).* À *partout* et *toujours,* s'ajoute *tout.* Pour l'Évangile: « En refusant la définition sacrificielle de la Passion, on aboutit à la lecture la plus directe, la plus simple, la plus limpide, et la seule vraiment cohérente, celle qui permet d'intégrer tous les thèmes de l'Évangile en une totalité sans faille » (p. 205), « Je vais vous montrer que tout s'intègre sans peine à la lecture non sacrificielle » (p. 210), « Tout désormais est subordonné à l'hypothèse et au texte qui la formule car tout devient lisible à leur lumière » (p. 461). L'unité totalité fait perdre prise à ce discours sur le multiple empirique de l'histoire. N'en bénéficie que son délire.

Parce qu'il est le principe Vérité. Tout ce qui n'est pas lui est mensonge et erreur. L'application mécanique du principe tient lieu d'argument et de preuve. Chez Freud, ce sont « ces catégories menteuses que sont le désir objectal et le désir narcissique » (p. 406). C'est l'« erreur lévi-straussienne », « l'erreur lacanienne » (p. 431). À l'occasion, Girard concède l'« honnêteté habituelle » (p. 433) de Freud, bon observateur, mais qui laisse

échapper la vérité. Ce qui ne saurait arriver à Girard, puisqu'il parle *dans* la vérité. Il porte ainsi la littérature, et l'aventure d'écrire, sur le plan de la vérité, – ce qui est pourtant une erreur *logique,* entre autres : « M. Proust, lui aussi, peut se tromper. La théorie est fausse et nous la rejetons » (*M.R.,* p. 48). Girard mêle vérité logique et vérité théologique. Le Bien, le Mal, la Vérité, le Mensonge viennent du meurtre de Dieu : « Pourquoi la vérité de tous est-elle enfouie profondément dans la conscience de chacun ? » (*M.R.,* p. 73), « Et c'est le mensonge qu'entretient le désir triangulaire » (*M.R.,* p. 74). D'où l'aspect de paraphrase-dramatisation des *Frères Karamazov* que prend son discours, prosopopée de la vérité, « La vérité suffit » (*M.R.,* p. 83). Girard pourfend les « faux prophètes », qui affirment que *« les hommes seront des dieux les uns pour les autres »* (*M.R.,* p. 78, 148). L'enfer est la divinisation de l'homme. Question à reprendre. Mais elle mène à un traitement sociologique de la littérature, sans sociologie. Possesseur unique de la vérité, Girard révèle la vérité de Stendhal, que tous ont manquée avant lui, « pour mieux saisir la pensée du romancier » (*M.R.,* p. 158), – mais, comme on l'a déjà vu, c'est par Flaubert, puisqu'il présente un « stade plus avancé du désir métaphysique ».

Cette vérité est un dévoilement : « Toutes les ombres se dissipent si l'on reconnaît un médiateur dans le rival abhorré » (*M.R.,* p. 28). Un dévoilement pour lequel on a des yeux qui ne voient pas. Un dévoilement qui attend Girard pour être redévoilé. Cervantès, Flaubert, Stendhal « dévoilent la vérité du désir dans leurs grandes œuvres romanesques. Mais cette vérité reste cachée au sein même de son dévoilement » (*M.R.,* p. 30). Il y faut la crise, l'ultimatum du sens, de l'apocalypse, union des contraires : « C'est du désordre suprême que naît l'ordre surnaturel » (*M.R.,* p. 325). La littérature est une première phase de la révélation, dont Dostoïevski achève le « développement » – « Apocalypse signifie développement » (*M.R.,* p. 322), ce qui est inexact – « Tous les fils que nous avons noués, tous les sillons que nous avons tracés convergent donc vers l'apocalypse dostoïevskienne » (*M.R.,* p. 323). Promesse difficilement compatible avec la paix et la vie empiriques, – Girard veut nous aider à mieux

vivre – puisque « La vérité du désir métaphysique est la mort » (*M.R.*, p. 316).

Cette vérité n'est pas dans le monde. Mais elle se donne pour la vérité du monde. Universalité du sens, elle l'est aussi de l'histoire. Il y a une « histoire universelle » (p. 158). Vue de l'unité-vérité-totalité, la société humaine *n'est pas une société historique.* L'anthropologie, détournée du langage et de l'histoire, se cherche comme un universel cosmique. Ici prend sa stratégie : le rapprochement éthologique de l'humain avec l'animal. Et l'effet politique aussi qu'il y a à paraphraser-dramatiser Konrad Lorenz, comme fait Michel Serres : des rats, nous sommes des rats. Vers une théorie « seule susceptible de fonctionner à la fois au niveau animal et au niveau humain » (p. 318). L'histoire universelle y redevient, théologiquement, un sens unique de l'histoire : « c'est toujours vers le même but que tout converge » (p. 424), au « bénéfice de l'humanité ».

Cet optimisme, étrange si on le confronte au pessimisme de l'apocalypse, ne surprend plus quand on observe que ce progrès est capté par la vérité Girard. Échapper à l'anthropocentrisme en tournant l'homme vers l'animal : « Nous allons plus loin que nos prédécesseurs dans le refus de l'anthropocentrisme puisque nous enracinons notre anthropologie dans la vie animale » (p. 464-465).

Le mimétisme est le concept stratégique de la déshistoricisation. Il « assure le passage de l'animal à l'homme » (p. 358). Ainsi se circonscrit un projet, déjà notable chez Chomsky. Chomsky rapproche la linguistique de la psychologie du comportement, il cherche une anthropologie qui oppose métaphysiquement l'homme à l'animal. Il la trouve dans le singe.

Girard passe aussi par une psychologie du comportement, qu'il critique en apparence, mais dont il se sert en fait. Il utilise ses termes, le *double bind* (p. 316, 353, 358), le *feed back* (p. 320, 381, 386, 448), le *run away* (p. 317, 331). Il y a là une *américanité* qui situe son projet. Qui situe aussi son comportement théorique : la non-discussion des objections, sinon celles qui sont mineures (p. 40), proche du mode de polémique de Chomsky. Américanité qui va encore plus loin, Comme on verra.

Le statut du sujet, par l'animalisation de l'anthropologie, est projeté de l'historique dans le métaphysique. D'où quelques rapports avec son état dans la grammaire générative sans oublier son effet politique[1]. L'anthropologie éthologisée n'a pas de place pour le sujet du discours. Elle a identifié le sujet et l'individu. Et elle rejette l'individu. Ou plutôt elle ne le conçoit pas. Unanimiste, elle ne connaît que des « symptômes individuels », morbides, alors que la religion fournit des « polarisations vraiment unanimes » (p. 312). La violence, le désir, – la *mimesis* –, sont le sujet de la « structure » (p. 327). Girard dit: « J'évite de dire "sujet désirant", pour ne pas donner l'impression de retomber dans une psychologie du sujet » *(ibid.).* Ce n'est pas une précaution verbale qui peut prévenir le retour du sujet psychologique, si une systématique du sujet fait défaut. Et l'anthropologie de Girard est une anthropologie sans théorie du langage, sans théorie de l'histoire, *donc sans théorie du sujet.* Cette absence a un effet théorique et politique sur le sujet. Refuser une déviation de la transcendance au profit de l'humain transpose le vivre historique en sacré. Chez Proust, « La petite madeleine est une véritable *communion* » (*M.R.,* p. 98). La minimisation du langage – et sa représentation métaphysique: « enfermés » – contribue à produire l'effet antisujet: « il est vrai que nous sommes enfermés dans le langage, mais tout cela n'est peut-être pas aussi essentiel qu'on l'a d'abord imaginé » (p. 425). Une fois de plus, l'affirmation tient lieu de théorie. L'effet d'ensemble est une annulation du sujet. De l'individu aussi. Le rejet pêle-mêle des modernismes rejette aussi l'histoire de l'individuation. Unifier, c'est massifier. L'unité-vérité-totalité ne conçoit le sujet que comme une parcelle humaine du sacré, fondue dans la communion, la paix de sa foi.

Religion, maintien de l'ordre

L'enjeu du religieux est politique. Au moment où jamais l'histoire n'a été aussi lue, déplaçant le roman, autant été un thème

1. Je renvoie à *Poésie sans réponse, op. cit.*

de réflexion, le plus antihistorique des courants d'air entre chez les historiens mêmes. L'enjeu est celui du sujet et de l'État. Il gouverne tous les rapports du poétique et du politique. Toute stratégie qui ne traite que du politique, oubliant le poétique, ne traite que de l'État-ordre. Et le sujet n'est plus qu'un point, poussière. C'est ce qui se joue aujourd'hui, quand des discours privilégient le religieux contre l'histoire, dans l'histoire même. L'effet ne saurait rester intérieur aux sciences humaines. Effet politique, c'est une légitimation de l'ordre, à travers une resacralisation de l'espace social.

C'est dans cet ensemble que se lit le discours de Girard, la dépendance radicale qu'il postule à l'égard du religieux. D'où s'impose l'analyse chez lui du sacré et du religieux. Dans l'incohérence de l'« entreprise scientifique », de la « solution véritable » devant laquelle tous les prédécesseurs sont des « précurseurs » (p. 53), en même temps que le sacré, contre Durkheim, est retiré au langage, n'a pas de « limites nettes, maîtrisables par le langage » (p. 51).

Girard oppose le religieux et le sacré. Il définit le sacré par la violence. La violence est « le cœur véritable et l'âme secrète du sacré », dans *La Violence et le sacré* (p. 52). Encore deux en un qui sont un, comme la violence et le mimétique. Inversement, « le religieux n'est rien d'autre que cet immense effort pour maintenir la paix. *Le sacré c'est la violence* mais si le religieux adore la violence c'est toujours en tant qu'elle passe pour apporter la paix ; le religieux est tout entier orienté vers la paix mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle » (p. 41).

Cette double définition, propre à Girard, est intenable. C'est un mythe personnel substitué à l'histoire des religions. Loin de les opposer, cette histoire associe inséparablement le religieux et le sacré. Une simplification binaire a oublié le rapport du sacré au cosmique, – et à la terreur – propre à tant de religions ; le rapport à la magie, aux structures politiques ; l'opposition du sacré polythéiste au divin monothéiste ; le rapport à la mort et aux morts. Sans parler de l'histoire empirique des religions, de la Conquête espagnole et de l'Inquisition jusqu'à la guerre

sainte islamique. Girard oppose deux notions ahistoriques de la religion et du sacré, métaphysiques au sens de Karl Popper. C'est que, selon une vieille attitude religieuse, chrétienne en particulier, Girard a séparé l'histoire de la religion et le dogme, ou sa version du dogme. Il peut donc attribuer le scandale historique des religions au religieux « quand il se décompose » *(ibid.)*. Il garde ainsi intacte la pureté du religieux.

Une divinité vengeresse protégerait les hommes « de leur propre violence » (p. 50). À cette fabulation sans preuve s'oppose l'histoire des terreurs. Girard met tous les conflits au compte du sacré, oubliant quelque peu l'histoire du terrestre. Sa définition élaborée du sacré est la suivante : « Le sacré, c'est l'ensemble des postulats auxquels l'esprit humain est amené par les transferts collectifs sur les victimes réconciliatrices, au terme des crises mimétiques. Loin de constituer un abandon à l'irrationnel, le sacré constitue la seule hypothèse possible, pour les hommes, tant que ces transferts subsistent dans leur intégrité » (p. 50-51). J'ai déjà montré ce que valent les procédures de vérification de cette thèse, en tant que théorie scientifique. Il ne lui reste, à travers son apparence scientifique, que d'être une thèse idéologique. Ce n'est pas une thèse philosophique, non plus, de l'aveu même de Girard, puisqu'il vise à « lire le philosophique à la lumière du religieux », et ajoute : « ce n'est pas de la philosophie ici que nous faisons » (p. 24). C'est que, outre la réalité *des* sacrés et *des* religions, qu'elle traite singulièrement, la définition du sacré par Girard n'est pas « scientifique » parce qu'elle ne traite ni la religion ni le sacré comme des *objets de connaissance*. La définition du religieux est une intégration dans le religieux, et la définition du sacré est une intégration dans le sacré. Une opération prédicante qui masque en discours scientifique un discours de la foi, pour mieux vous gagner.

La confusion réinstalle, à son insu, le continu entre le sacré et le religieux : « L'hypothèse du sacré, c'est l'esprit humain qui se reconnaît dépassé et transcendé par une force qui lui paraît extérieure à lui-même puisqu'elle semble faire de la communauté entière, à chaque instant, ce qu'il lui plaît, pour des raisons en fin de compte insondables mais qui paraissent en dernière

analyse plus bienveillantes que malveillantes » (p. 51). Non seulement la définition dans son ensemble pourrait ici convenir, par exemple, au Dieu biblique, mais les raisons « plus bienveillantes que malveillantes » rappellent précisément que Dieu ne veut pas la mort du pêcheur. Ainsi, parti pour définir le sacré, Girard parle du religieux. Non seulement il ne peut pas les séparer, mais il commence une description objective qu'il termine en paraphrase d'homélie. C'est à peu près le discours de Bossuet. La théologie y prend toute la place du politique et de l'histoire : les massacres collectifs ressortent-ils à ces raisons en dernière analyse plus bienveillantes ? La dialectique confusionnelle de Girard lui fait dire que le religieux et l'antireligieux reviennent « au même » (p. 423). L'analyse des discours, des stratégies, des enjeux, montre que le religieux et le sacré participent ensemble d'une identification à la totalité, à l'unité, à la vérité. Mais l'antireligieux vise le sens, non la vérité ; la pluralité, non l'unité ; l'historicité et la spécificité, qui sont indéfinies, non la totalité.

Paix contre violence, Girard oppose les deux termes du dualisme *gnostique.* Son point faible le révèle. Guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres. Il irréalise la réalité historique (des religions, du sacré, du politique). Il la représente selon une opposition qui la réorganise, son schéma à lui. Toute partagée entre un *caché* qui est Cause première, et un *révélé,* la vérité ; entre son couple du religieux et du sacré, et les religions historiques, dont il se détourne.

La « victime fondatrice » (p. 41) reste une hypothèse mythique, indémontrable-indémontrée. Il reste à la prendre comme thème idéologique. La victime émissaire est *nécessaire,* pour « réconcilier la communauté » (p. 34). Le sacrifice « n'est qu'une violence de plus, une violence qui s'ajoute à d'autres violences, mais c'est la dernière violence, c'est le dernier mot de la violence » (p. 33). Non, puisqu'il faut toujours recommencer. Comme la purification des sorcières faisait toujours brûler d'autres sorcières. Empiriquement, la théorie de la victime fondatrice est l'*apologie* de la victime émissaire. La doctrine ne peut en être que dangereuse. Autant qu'un individu, une communauté – toute communauté, imprévisiblement, mais qui sera nécessairement chaque fois

minoritaire – peut jouer le rôle pseudo-réconciliateur. Ainsi les antidreyfusards pensaient réconcilier… Les descriptions de Girard, sa phénoménologie, montrent un amalgame non élucidé des époques, des catégories, du religieux et du politique : « La communauté assouvit sa rage contre cette victime arbitraire, dans la conviction absolue qu'elle a trouvé la cause unique de son mal » (p. 35), «le rassemblement de tous contre une victime unique est la résolution normale sur le plan culturel et la résolution proprement normative car c'est d'elle que jaillissent toutes les règles culturelles » (p. 36). Ordre et paix qui procèdent d'une « perte de l'origine » (p. 59). Ils ne tiennent que de la révéler. La violence-origine et la non-violence dont Girard est l'apôtre sont un même mythe.

Mythe d'origine, la théorie de Girard ne peut être que le battement binaire entre l'optimisme et le pessimisme, rejetant « l'optimisme d'un Hegel ou de nos philosophes existentialistes » (p. 155) pour ne concevoir, catastrophiquement, qu'une dégradation grandissante : « À mesure que l'on descend dans l'enfer de la médiation réciproque le processus décrit par Cervantès se fait toujours plus universel, plus dérisoire et plus catastrophique » (*M.R.*, p. 124). Le déclin, la chute remplacent l'ordre historique par leur thématique. Dans les énumérations, Dostoïevski est, pour la plupart des cas, en fin de liste, *après Proust* : « Les romans de Stendhal, de Flaubert, de Proust et de Dostoïevski sont autant de temps sur une même route » (*M.R.*, p. 163). Il s'agit bien d'une progression, celle du désordre : « Ils nous décrivent les états successifs d'un désordre qui s'étend et s'aggrave sans cesse » *(ibid.)*. La falsification chronologique est une vérité thématique – exemple même de la méthode phénoménologique en littérature.

La modernité est la *corruption*. Corruption mythique du langage, pas d'une *pureté* de la langue ou d'un *état* de langue : « Comme les romanciers ne disposent que d'un langage déjà corrompu par le désir métaphysique et inapte, par définition, à servir la vérité, la révélation de ce désordre pose des problèmes complexes », et « La corruption du langage en est encore à ses débuts dans l'œuvre de Stendhal. Ce premier stade se carac-

térise par le renversement pur et simple du sens » *(ibid.).* Il s'agit du sens de la noblesse. Il transcende et inclut les mots. La corruption est la perte de l'unité : « C'est chez Proust, toutefois, que l'existence perd définitivement l'unité et la stabilité qu'assurait l'éternité du dieu chez les héros des romans antérieurs » (*M.R.,* p. 109). D'où une haine de la modernité, et de la société moderne. Moderne égale romantique. Le romantique est défini comme le « prisonnier de l'opposition manichéenne entre *Moi* et les *Autres* » (*M.R.,* p. 170), – le moi-individu, l'originalité. Très comiquement, on verra plus loin que Girard y est pris lui-même. Ce déclin croissant englobe un *nous* qui fait la continuité indifférenciée entre la littérature et la société, entre une société et toute l'humanité, pour Girard, – le plus vieil européocentrisme : « Nous ne retrouverons plus d'ordre au sein du désordre dans les romans postérieurs à Stendhal » (*M.R.,* p. 172). La haine de la modernité vise « les écoles néoromantiques contemporaines » (*M.R.,* p. 278), l'existentialisme, sa notion de liberté, « notre illusion d'autonomie » (*M.R.,* p. 292). Elle nomme Beckett, Camus, Barthes, C'est la haine de l'individu.

Une idéologie, non une théorie rationnelle, fait de l'ignorance une protection (*La Violence et le sacré,* p. 192). La haine de la modernité est une *anticritique.* Elle confond le matérialisme vulgaire, naturaliste – qui n'existe que dans le discours des sacralisateurs – avec les « mythes de la démystification » (p. 466), dans une même réprobation. On admire l'enthousiasme qui l'a saluée dans la presse dite de gauche. Le savoir joue un rôle néfaste, selon Girard : « Le grain de sable du savoir dans l'engrenage de la victime émissaire ne signifie pas, bien au contraire, qu'il y aura moins de victimes. [...] Plus la crise du système sacrificiel est radicale et plus les hommes sont tentés de multiplier les victimes afin d'aboutir, quand même, aux mêmes effets » (p. 42). Plus on déchiffrerait les mécanismes culturels, plus on irait vers leur désagrégation, « et réciproquement » (p. 153). *Bienfaits de l'ignorance. Tous unis dans la foi... Preuve* de la dégradation : le « texte de persécution » – comme s'il y avait un « texte », par exemple, pour le massacre des Juifs – est compris comme « une *impuissance* à produire de vrais mythes », ce qui caractérise, selon

Girard, « le monde occidental et moderne » (p. 153), parce qu'il ne produit plus de réconciliation autour des victimes. L'obscurantisme de cette idéologie établit une corrélation inverse entre la « compréhension » et la « violence » (p. 285). La compréhension est un paradigme de la pensée technologique. D'où la conclusion, difficilement compatible non seulement avec la science, mais avec la pensée tout court, sans parler de la liberté : « nous sommes tentés de conclure que la pensée critique n'est jamais qu'une entreprise de justification personnelle et qu'il faut renoncer à elle car elle ne fait que dresser les hommes les uns contre les autres » (p. 463). Girard nous unira tous ensemble dans la catholicité.

L'anticritique est une pensée de l'ordre. La pseudo-science s'y montre assez vite un support d'idéologisation. C'est la valeur que je reconnaîtrais à ce goût aussi vif des figures géométriques, dans quelques discours contemporains, dont celui de Girard. Le cercle, le triangle, surtout, et la droite – une géométrie simple formalise des rapports dans des projections qui semblent des figures abstraites. Mais la métaphore géométrique est une géométrie symbolique. Les formes abstraites, par leur symbolisation, sacralisent l'espace. Aujourd'hui, dans le discours religieux de Girard, ou dans le discours de certains historiens ou philosophes, ces figures résacralisent le social. Elles ne sont pas une spatialisation, mais une idéologisation. C'est le *cercle,* phénoménologique et sacré, – « La loi du cercle psychologique est fondamentale », et « On la retrouve donc chez tous les romanciers du désir selon l'*Autre* » (*M.R.*, p. 92), ce qui fait du cercle une transformation du triangle. La forme géométrique permet une projection dans l'universel. La *ligne droite* est « présente dans le désir de Don Quichotte » (*M.R.*, p. 16), parce qu'il y a un sujet et un objet, figurables par deux points, et qu'entre deux points... Le désir est donc « une simple ligne droite qui relie le sujet et l'objet » *(ibid.).* Il suffit d'un troisième élément pour retrouver le *« triangle »* : « Au-dessus de cette ligne, il y a le médiateur qui rayonne à la fois vers le sujet et vers l'objet. La métaphore spatiale qui exprime cette triple relation est évidemment le triangle. L'objet change avec

chaque aventure mais le triangle demeure » *(ibid.).* Ligne droite orientée, le « mouvement vers l'esclavage », mouvement vers la *« chute »* (*M.R.*, p. 199), dont Dostoïevski est le « stade ultime », en même temps que le « successeur » de Proust (*M.R.*, p. 276), en fin de liste. Triangle, le désir triangulaire que Girard « retrouve partout » (*M.R.*, p. 5). Le diagramme *réalise* une relation, et à son tour il prouve par la figure l'entité réelle, – « extériorité de l'orgueil » (*M.R.*, p. 75). Figure de la révélation, du dévoilement de la vérité. Le schéma sujet désirant-objet désiré-médiateur donne : « Le triangle du désir est un triangle isocèle » (*M.R.*, p. 101), et « tout désir redouble de se voir partagé. Deux triangles identiques et de sens inverse vont alors se superposer l'un à l'autre » (*M.R.*, p. 119) – l'étoile de David ? La simplification *croit* à ses propres figures : « tous les rapports sont symétriques » *(ibid.).* Girard cite saint Paul pour amener que la psychologie romanesque « rejoint, en effet, dans ses plus hauts moments, la psychologie des grandes religions » (*M.R.*, p. 92). L'analyse montre l'inverse : Girard *part* de la religion, et de ses figures, pour penser la littérature et la société. Géométrie orientée : tout ce qui est triangulaire « porte un coup fatal aux théories matérialistes » (*M.R.*, p. 252). Ainsi, au statut métaphysique, et non historique, de l'ordre et du désordre, correspondent des figures de mise en ordre, cercle, triangle, qui *réalisent* et déshistoricisent les rapports sociaux. Le religieux est l'état parfait de l'ordre, comme le cercle et le triangle sont des figures parfaites. En quoi toute opposition entre le sacré et le religieux est neutralisée par ce discours des figures.

Il n'y a pas de judéo-chrétien

L'agitation mimétique de Girard, l'importance originelle qu'il accorde à la violence, au bouc émissaire, le roman de la royauté reposant sur la mise à mort des rois, Girard les fonde essentiellement – c'est la partie *centrale* de *Des choses cachées depuis la fondation du monde* – sur ce qu'il appelle « le judéo-chrétien », le « texte judéo-chrétien » (p. 199, 422, 423), « l'Écriture judéo-chrétienne » (p. 161, 200, 438). Girard donne ainsi

pour évidente, il présuppose, une continuité qui antériorise et subordonne le premier élément (judéo-) au second. Continuité et orientation traditionnelle en somme. Sinon qu'elle masque une longue histoire conflictuelle, liée à la fondation même de l'Église et à sa prise du pouvoir à Rome. Les Nazis n'ont pas peu aidé, peut-être, bien qu'indirectement, cette civilisation chrétienne à se reconnaître judéo-, en la rejetant comme chrétienne et juive ensemble. Et surtout en la culpabilisant après-coup de sa complicité dans le génocide des Juifs. Un œcuménisme récent, après quelques correctifs limités, perpétue ce conflit, sous l'apparence de la conciliation. Il confisque comme avant. L'essentiel est inchangé. Mais il y a là maintenant une question qui déborde des Églises et des théologies.

Je veux montrer, non pas que le chrétien n'est pas issu du juif, – les Évangiles sont pleins de Bible – mais que cette notion est une fabrication idéologique, à contre-histoire, à contre-spécificité. Quelle stratégie elle sert. De quoi, de qui, elle se sert. Historiquement, et structurellement, cette notion est une imposture, une forgerie. Son sens génétique de filiation est utilisé pour lui faire installer une fausse continuité, qui est une méconnaissance du premier élément au profit du second. Cette méconnaissance n'est pas seulement théologique. Elle est anthropologique. C'est l'élargissement de l'enjeu. Morphologiquement *judéo-* et non *juif*, ce premier élément n'est précisément qu'un *composant*. Il est là dans une position homologue à la préfiguration qui fonde le christianisme. Girard ne dit « le texte chrétien » (p. 204) que pour désigner la lecture sacrificielle de la Passion, qu'il rejette comme une « méconnaissance » – bien que Jésus soit à la fois la « victime émissaire par excellence » (p. 232), et qu'il meure « contre tous les sacrifices, pour qu'il n'y ait plus de sacrifices » (p. 234).

Il y aura lieu de distinguer ce que Girard prend, sans changement, à la tradition chrétienne commune, et ce qui relève, non d'un « travail d'apologétique, particulièrement hypocrite » (p. 199), – « ce qu'on ne manquera pas de dire, quoi qu'il arrive » – mais d'une fabrication mythique prise dans une fabulation paralogique, paranoïaque.

Cette continuité du judéo- au chrétien lui est fondamentale. La Bible est le texte renversif qui inverse les mythologies en religion, le sacré en divin, le polythéisme en monothéisme, le cosmique dans l'humain. L'histoire de Joseph est « humaine tout simplement » (p. 176). Girard oppose la « culture mythologique » qui justifie un meurtre fondateur, comme celui de Remus par Romulus, à la Bible, où Caïn « culpabilise » la culture, – « mouvement » qui consiste à « démystifier les mythes » *(ibid.)*. Ainsi la fondation hébraïque est une humanisation, c'est-à-dire une historicisation de l'histoire, dans et à travers le mythe. Par le jugement de Caïn, c'est aussi une entrée de l'éthique dans l'histoire. Pas une simple « culpabilisation ». Les prophètes continuent cette « tendance », – « subversion toujours plus nette des grands piliers de toute religion primitive » (p. 179). Dans « l'Ancien Testament tout entier, un travail exégétique s'effectue en sens contraire du dynamisme mythologique et culturel habituel » (p. 180). Seulement la thèse de Girard ne tient que de la continuité postulée de l'Ancien au Nouveau Testament, qui elle-même suppose l'inachèvement essentiel de l'Ancien, « inachèvement vétéro-testamentaire » tel que « seuls les textes évangéliques achèvent ce que l'Ancien Testament laisse inachevé » (p. 181). C'est le chrétien à la fois « prolongement » et « forme parfaite d'une entreprise que la Bible judaïque n'a pas menée à son terme, ainsi que la tradition chrétienne l'a toujours affirmé » *(ibid.)*.

Plus qu'une querelle d'exégèse, c'est l'enjeu capital de l'anthropologie qui se joue, non pas *dans* la théorie de Girard, mais *par* elle. C'est pourquoi sa méthode, sa stratégie doivent être analysées. Girard se sert d'une continuité judéo-chrétienne reçue, pour former une anthropologie à la fois religieuse et « fondamentale ». C'est en quoi sa « solution », même si son ambition de science ne résiste pas à l'examen, reste un projet idéologique révélateur. Or ce projet constitue et continue une occultation, celle d'une possibilité anthropologique radicalement distincte de l'anthropologie chrétienne. Il ne s'agit pas d'exégèses de textes du passé. À travers la lecture-réécriture, qu'est toute lecture de l'histoire, il s'agit du conflit, ici et maintenant, entre l'avenir possible d'une anthropologie historique, et le présent-passé d'une anthropologie

du signe, du cosmique, du sacré. Chacune a un enjeu politique. Le statut du sujet et de l'État y est lié.

L'anthropologie religieuse, elle-même déshistoricisée, comme chez Girard, porte à un état métaphysique, et non politique, les notions d'ordre, de désordre, de guerre et de paix. Cet état apolitique a un effet politique. Or ces états, ces effets ont leur philologie : leur traitement des textes. L'herméneutique y porte l'opérateur phénoménologique qu'est la séparation entre le jeu-du-monde et le jeu-dans-le-monde. Cette anthropologie implique, par une dénudation involontaire de l'idéologie, l'étymologie chrétienne du mot *religion,* par *religare,* « lier », lier les hommes entre eux et les lier à Dieu[1]. Sa philologie est projective, onirique, mais non historique.

Le texte biblique est précisément le lieu philologique où se séparent l'histoire et le mythe, non seulement vers son passé, mais vers son présent à venir. C'est pourquoi je pose qu'il n'y a pas un *texte* judéo-chrétien, une *écriture* judéo-chrétienne. Le judéo-chrétien est une construction idéologique, sans texte, sans philologie. Même le mot *texte* n'a plus de sens philologique

1. Il est remarquable qu'Émile Benveniste, en renouvelant, entre autres, l'étymologie de *religion* et de *rythme,* ait défait, et permis de défaire l'appui idéologique de la civilisation occidentale en deux points fondamentaux : par la *religion,* son rapport au cosmique et à l'histoire ; par le rythme, son rapport à la théorie du langage et de la littérature. Benveniste met ainsi en évidence le rôle fondateur de la philologie non plus seulement dans un abord historique des textes et de la culture, mais dans la théorie du langage, et donc dans le renouvellement de l'anthropologie par une anthropologie historique du langage. L'anthropologie est déjà dans la philologie. On pourrait dire que chaque anthropologie a la sienne, sinon qu'on peut être *trahi* ou *porté* par la philologie. Pour *religio,* Benveniste l'étudie dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, op. cit.,* t. II, p. 265-279. Il montre que pour les Romains le terme se rattachait à *legere* « cueillir, rassembler », et par là au culte romain, à la « langue augurale », désignant un « scrupule » relatif aux présages, une inquiétude subjective, propre au sacré et à ses rites – dérivation culturelle qu'appuie l'analyse morphologique. L'interprétation par *religare* « lier » apparaît chez les auteurs chrétiens et consiste en un effet culturel sur le langage : « Le concept de *religio* est remodelé sur l'idée que l'homme se fait alors de sa relation à Dieu » (*ibid.,* p. 272). (Le mot *rythme* est étudié dans *Problèmes de linguistique générale,* Gallimard, t. I.) Pour *religion,* chez Girard et chez d'autres, l'étymologie n'est plus une *origine* historique mais un effet de croyance, projeté sur le passé, un *mythe d'origine.*

chez Girard. Pas plus dans « texte de persécution » que dans « texte judéo-chrétien ». Il y a deux textes, un texte hébreu-juif, un texte grec-chrétien. Non seulement ils ne disent pas la même chose, mais ils construisent chacun une anthropologie antagoniste, incompatible chacune à chacune, malgré le lien génétique. Et même justement par lui.

L'exemple en est montré, et *caché,* – où s'inverse sa révélation – par le titre même du livre de Girard, clé de voûte de son temple, *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Il l'emprunte à l'Évangile selon saint Matthieu (13,35) : *« Ma bouche prononcera, des paraboles, elle clamera des choses cachées depuis la fondation du monde »* (trad. Bible de Jérusalem). Car ce passage se trouve condenser à lui seul le problème du texte grec par rapport au texte hébreu. Où Girard s'avère idéologue : il ne s'est pas intéressé au signifiant (juif). Il n'a retenu que la transposition évangélique, qui fait fonction de signifié. Il ne vérifie pas. Le grec dit :

> *Anoixo en parabolaïs to stoma mou ; ereuxomaï kekrummena apo katabolês kosmou.*
>
> « J'ouvrirai en paraboles ma bouche ; je crierai des choses cachées depuis la fondation du monde. »

Le mot *katabolê* signifie « fondation », de *kataballo,* « déposer, poser des fondements, établir ». Le commentaire de Girard dit : « *Katabolê* semble bien désigner la fondation en tant qu'elle émerge d'une crise violente, l'ordre en tant qu'il surgit du désordre » (p. 183). Ce qui est précisément la *projection* de sa thèse et ne saurait en constituer la démonstration. Il ajoute : « Il y a un emploi médical qui signifie l'attaque d'une maladie, l'accès qui suscite une résolution. » Le procédé consiste à retenir, entre plusieurs acceptions, celle qui convient à la direction désirée, et à la présenter préinterprétée. Il n'est pas mentionné que le mot signifie aussi « dépôt d'une somme d'argent, paiement, caution », ni qu'il a un autre emploi médical, pour désigner la cataracte, « descente d'une pellicule sur l'œil ». Rien de cela n'appuierait la dramatisation. Rien sur *ereuxomaï,* « éructer, vomir ». Girard se contente de la traduction de la Bible de Jérusalem. Il a mis

le grec en épigraphe, sur la page de titre, pour marquer une antiquité qui est une autorité. L'autorité ajoute à la vérité. Ainsi l'interprétation peut passer pour le tout du sens, sans examen.

L'essentiel est la différence entre le grec et l'hébreu. Puisque le passage de Matthieu est une citation du psaume 78, verset 2. Mais une citation transformée. L'hébreu ne dit pas « des choses cachées depuis la fondation du monde ». Là où la référence grecque est *transcendante-cosmique,* donc extra- et surhumaine, à la fois divine et sacrée, la référence hébraïque est *humaine-historique.* Sans transcendance externe. Le texte hébreu est: *eftehá vemasál pi // abí'a hidot / minni-qédem,* « J'ouvrirai pour une parabole ma bouche // je ferai jaillir des énigmes / de jadis », où *pour* traduit la préposition *be-* (dans, avec, par); *parabole* traduit *masal* qui est aussi « proverbe »; *jaillir, hibi'a,* de *nava'* (racine *nb'*), jaillir; en parlant d'une source; et *hida* signifie « énigme, allégorie »; *qédem* est « l'antiquité, les temps anciens » sémantiquement apparenté à « l'est, l'orient ». Les énigmes sont des leçons, le savoir des Anciens toujours à réinterpréter. La référence est historique, et épique, au temps des Anciens, ce que le contexte dit explicitement au verset suivant: « ce que nous ont raconté nos pères ». C'est l'*ordre de l'histoire,* même s'il se perd dans le temps. Il ne reste de l'origine, comme dit Saussure, que des « moraines de glaciers ».

Dès qu'on passe au grec, on passe à l'*ordre cosmique.* C'est déjà ce que fait la Septante, en traduisant le deuxième hémistique du verset:

> *phthenxomaï problêmata ap' archês*
> « je ferai entendre des questions qui remontent au commencement ».

Girard notait que la Vulgate « traduit chaque fois *a constitutione mundi* » (p. 183). Mais c'est seulement pour Matthieu (13,35): *« aperiam in parabolis os meum eructabo abscondita a constitutione mundi »,* qui traduit le grec mot pour mot. Dans le psaume, saint Jérôme a mis: *« aperiam in parabola os meum eloquar propositiones ab initio »,* qui traduit la Septante mot pour mot.

De l'hébreu au grec, l'anthropologie n'est plus la même, le monde culturel n'est plus le même. Regardant en apparence tous deux vers le passé, l'hébreu le fait dans l'ordre humain qui se perd dans le temps, le grec-chrétien ramène le mythologique et le sacré, lié au cosmique. C'est sur l'escamotage de l'hébreu que le grec-chrétien s'est constitué. Schéma théologique et schéma sémiotique se renforçant l'un l'autre, Autant cet escamotage est constitutif du christianisme, autant il est philologiquement, et anthropologiquement, inacceptable. C'est pourquoi le texte hébreu reste un point de départ pour une anthropologie historique, que la notion de judéo-chrétien efface, rend impossible.

Au christianisme traditionnel, Girard ajoute ses propres mystères, qui tiennent essentiellement à sa sollicitation des textes. Ainsi, « La phrase du psaume 118 a donc une valeur épistémologique prodigieuse » (p. 201). Il la cite dans saint Luc (20,17) : « La pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue pierre de faîte. » On remarquera que cette phrase fait la métaphore de sa propre entreprise. Or ce verset (Ps. 118,22), là encore, est un déplacement par la citation, dans l'Évangile. Dans le psaume hébreu, il s'agit de la reconstruction du Temple après le retour de captivité de Babylone. Il s'agit encore de l'ordre de l'histoire, même de métaphore en métaphore, comme tout ennemi est un Amman, à partir d'Esther. Girard, suivant l'Évangile, tourne cet ordre en un messianisme apocalyptique.

Il n'y a donc pas de judéo-. Sinon pour le chrétien. La théorie du langage et de l'histoire passe par la reconnaissance distincte du juif et du chrétien, non pour privilégier un particularisme, mais parce qu'une spécificité concrète, quelle qu'elle soit, mène l'enjeu de l'historicité. Cette reconnaissance est nécessaire pour situer le départ et la visée d'une anthropologie historique, autant que l'anthropologie religieuse, dans son rapport au cosmique, au sacré. C'est pourquoi il importe d'analyser ce que Girard, qui prétend révolutionner l'anthropologie religieuse, fait du juif.

L'Ancien Testament, selon une droite orientée, est l'inachèvement qu'achève le Nouveau, selon la lecture chrétienne de la préfiguration, – cette vieillerie poétique-politique dont le christianisme doit se débarrasser s'il veut se renouveler. Mais

il est pris dans la contradiction qu'y renoncer, c'est renoncer à sa vérité même. Ou se transformer. Les poncifs classiques, reconnus comme tels aujourd'hui, sont toujours chez Girard. Poncif la péjoration des Pharisiens : la « "clef de la science" déjà perdue par les Pharisiens » (p. 250), « Les Pharisiens, satisfaits de ce qui leur apparaît comme leur réussite religieuse, s'aveuglent sur l'essentiel et ils aveuglent ceux qu'ils prétendent guider » (p. 188). Poncif le Dieu juif « qui se réserve la vengeance » (p. 181), « conception vengeresse et rétributive » (p. 206) proche de l'idée traditionnelle du Dieu des « Armées ». Aussi ne peut-on guère accepter la quasi-identification que fait Girard entre le judaïsme et le christianisme historique – il est vrai, pour les rejeter tous deux : « le judaïsme et le christianisme historique sont d'accord, au fond, sur l'essentiel, ils laissent échapper, l'un et l'autre, la révélation de la violence humaine, mais ils s'en approchent tous deux autant que faire se peut sans aller jamais jusqu'à comprendre qu'ils sont les *doubles* l'un de l'autre et que seul les sépare ce qui, également, les unit » (p. 234).

C'est que Girard oublie le langage et l'histoire. Il oublie que le texte hébreu se situe *dans l'histoire*, et que le grec-chrétien s'installe dans un *diffèrement de l'histoire*. Cette faiblesse, cet oubli portent particulièrement sur le « caractère persécuteur » du christianisme historique envers « les "boucs émissaires" que sont les Juifs » (p. 248). Girard explique la persécution par la « définition sacrificielle de la passion et de la rédemption ». Il oublie, ou il minimise, qu'une religion a aussi une histoire politique. Il refait le tri familier entre une vérité *sacrée*, et une histoire chargée de tous les crimes. Son siège est fait, et on ne s'étonne pas qu'il cite Simone Weil à témoin (p. 256), là où elle a le moins à dire.

Lecture préfigurative, « christologique » (p. 298), la lecture de Girard, à l'inverse de ce que font la plupart des historiens contemporains, ne se reconnaît pas elle-même comme une réécriture de l'histoire. Sa propre historicité lui apparaît dans les termes de la révélation, de la répétition. Comme Jésus, « il y a donc pour lui obligation impérieuse de prévenir les hommes » (p. 231). La logique de la révélation, qui tend à annuler l'histoire,

tend aussi à annuler l'altérité, vers l'unicité du Christ fils de Dieu confondue avec celle du message de Girard : « L'inintelligence et l'incroyance des hommes reposent certainement ici sur leur impuissance à reconnaître le rôle que joue la victime fondatrice dans l'anthropologie fondamentale » (p. 451). Le discours de Girard sur le chrétien-amour oublie, par exemple, ce que condense Hegel dans *L'Esprit du christianisme et son destin.* La datation des Évangiles, en passant, expédie d'un air assuré une composition, mise au Ier et au IIe siècles de notre ère, pour ce qui n'a été fixé qu'au IVe, après de nombreux remaniements. Ainsi la *Didakhè,* doctrine des douze Apôtres, du début du IIe siècle environ, ne dit rien de l'histoire de Jésus et recommande encore d'attendre le Messie. Le texte a été exclu du canon. La théologie de Girard est du niveau des Bibles pour pasteurs, de l'*Anchor Bible,* qu'il cite. Sûr de l'histoire et de la vérité, Girard universalise les Évangiles qui, par exemple en psychologie, « font preuve de la même supériorité que partout ailleurs » (p. 439).

Une ambivalence fondamentale, plus qu'une ambiguïté, et en plus des contradictions, demeure dans l'anthropologie de Girard. La Bible, en démystifiant les mythes, a selon lui enlevé aux hommes les mécanismes sacrificiels violents qui les protégeaient de leur violence. Ces mécanismes sont donc nécessaires, Girard ne cesse de reprocher au savoir moderne de les avoir affaiblis ou anéantis. Ainsi s'oriente-t-il vers l'archaïsme. Mais en même temps, la Bible est pour lui un progrès anthropologique par rapport au sacrificiel antérieur et ambiant. D'un autre côté, il propose une lecture non sacrificielle de la Passion. Cette lecture charge tout le christianisme historique de la violence sacrificielle, pour apporter la paix, la non-violence. La Passion n'est plus « la mort fondatrice de la victime émissaire » (p. 249). Cependant, il reconnaît l'« intuition sacrificielle » dans le « cercle ininterrompu de l'éternel retour commun à toutes les grandes réflexions théologiques directement greffées sur la pratique sacrificielle, celles qui ne doivent rien à la démystification judéo-chrétienne » *(ibid.),* intuition « commune aux présocratiques et à Nietzsche ». Et les termes mêmes avec lesquels il décrit cette intuition lui en donnent une part. Le « Dieu évangélique », le

« radicalisme non sacrificiel » (p. 250), innocentent l'humanité. Le jugement de Caïn la culpabilisait. Il n'y a donc plus continuité, mais rupture, de l'Ancien au Nouveau Testament. Chez Girard il y a les deux. Il maintient et renie tout ensemble la continuité qu'il proclame. Son ambivalence est celle du sacré. Il fonde sa non-violence dans la violence maximale de la transcendance divine, et du christologique comme *catholicité,* occupation de l'*oikouménè,* de tout le monde habité, par l'unicité de la révélation. Mais il maintient aussi un mécanisme victimaire pour préserver la cohérence de la communauté. Tout se passe comme si l'ambivalence de sa théorie, violence et non-violence, tenait dans Girard son double langage. C'est bien elle qui est le sujet de son discours, entre l'anthropologie et la théologie, entre l'unicité et l'universalité, entre un archaïsme mythique et une projection ahistorique. L'union des contraires tient la rhétorique de son apocalypse.

Autre chose est le plan de l'histoire où s'opposent une logique réductrice de l'identité, qui vise l'absorption de tout autre dans la centralité de sa raison (d'État), et une logique de la contradiction, une politique de l'altérité, de la spécificité, celle d'une anthropologie historique. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir un Juif de l'œcuménisme comme il y a eu un Juif de cour. Sinon pour ceux qui sont d'avance acquis à la politique de l'identité, parce qu'ils y ont un fauteuil ou un strapontin qu'ils ont peur de perdre. Le Juif est ici l'enjeu-symbole et le départ de l'anthropologie, ni plus ni moins que le poème est l'enjeu de la théorie du langage, et le sujet celui de la théorie de l'État. Les positions, les stratégies, les valeurs sont homologues dans les systèmes corrélés du langage, de l'histoire, de la politique.

L'apocalypse

La révélation de Girard est d'autant plus forte qu'elle est ensemble la science, la révélation, et la révélation de la révélation. Il ne suffit pas que la révélation religieuse des Évangiles dise la vérité sur l'histoire contemporaine, il faut que cette vérité, cette pertinence soient une démonstration scientifique.

L'apocalypse est identifiée au christianisme : une « saisie chrétienne » ne peut « manquer d'être apocalyptique » (p. 273). On sait qu'historiquement l'apocalypse est proche de la gnose. Il y a une historicité propre du discours apocalyptique. Cependant ce n'est sans doute, pour Girard même, qu'un christianisme particulier, puisqu'il est opposé par lui à une vision chrétienne optimiste. L'apocalypse s'exerce d'ailleurs contre le christianisme lui-même : « Il en est du christianisme comme de toutes les religions antérieures, et il ne va rien rester de lui au terme de la crise actuelle » (p. 277).

Toute la rhétorique apocalyptique est là : les « *signes des temps* » sont arrivés. Dès lors aussitôt commence le « différement » (p. 274), pour que se poursuive indéfiniment le discours comminatoire. Le caché ne cesse plus d'être révélé. Exemple : le lynchage « figure dans la majorité certainement des mythes de la planète », et « pourtant c'est en vain qu'on [le] cherche à l'index des *Mythologiques* de Lévi-Strauss ou des autres ouvrages spécialisés » (p. 127). Girard le révèle. *Révéler* est le terme qui révèle l'apocalyptique. Lévi-Strauss ne révèle pas. Révéler, dévoiler produisent une lumière. À la clarté de cette métaphore, « les résultats sont éblouissants » (p. 22). Révéler du déjà révélé, qu'on devrait donc voir et qu'on ne voit pas, est encore plus fort : *« Tout est déjà révélé »* (p. 162), « Tout est parfaitement transparent ». La surenchère du spectaculaire est alors *irrésistible.*

D'où l'accélération qui caractérise l'annonce apocalyptique, accélération croissante. Girard se situe sur une « lancée historique qui s'accélère de plus en plus et qui mène à toujours plus de vérité », (p. 458). Psychanalyse, marxisme, « tous les modes de pensée actuels » *s'effondreront,* mieux, au futur proche, « vont tous s'effondrer le jour où ce que nous venons de dire au sujet du roi et du dieu sera compris » (p. 66). Ce qui fait la fréquence d'expressions comme « Tout cela maintenant est à peu près décomposé » (p. 390), – il s'agit de l'existentialisme de Sartre, et de Merleau-Ponty, ainsi que de la « décennie structuraliste » –, « il y aura bientôt des gens, sans doute, pour voir les choses avec plus de justice et pour écrire une histoire intellectuelle de cette période qui ne fera pas tout commencer à la "redécouverte

de Ferdinand de Saussure" et à l'an I de la révolution structuraliste » *(ibid.)*. La justice fera commencer à l'an I de la révolution girardienne. *On a le Saussure qu'on mérite.* Girard le confond avec le structuralisme. Et le méconnaît en le réduisant allusivement au stoïcisme, par « redécouverte ». Double méconnaissance qui dévoile sa stratégie. Et qui, avec la place qu'il fait à la théorie du langage dans son anthropologie fondamentale, fait en effet justice de sa prétention. Étrange requête, du désir naïf, cette justice demandée à l'histoire, qu'il bafoue, aux sciences humaines, sur le fumier desquelles il se vautre. La théorie ne demande pas justice. Elle la fait. Elle se fait justice, toujours.

Fin des temps et révélation vont ensemble, se projetant, s'objectivant indéfiniment, – « nous sommes en situation d'apocalypse objective » (p. 284) – dans l'effet, apparemment contradictoire, de la *première fois* : « les hommes, pour la première fois, sont vraiment les maîtres de leur destin », « nous accédons à un degré de conscience et de responsabilité jamais encore atteint par les hommes qui nous ont précédés » *(ibid.)*. Ricœur aussi écrivait cela. Le *progrès* n'est donc là que pour précipiter le déclin. Le progrès est le déclin.

Le paradoxe de ce catastrophisme est qu'il confisque l'optimisme de son usage. Il convertit l'horreur en son triomphe. L'épuisement de la philosophie – « je prends au sérieux, je l'ai déjà dit, l'idée que la philosophie a épuisé ses ressources » (p. 460) – se change en retour du religieux : « c'est le retour du texte chrétien dans une lumière nouvelle, non par une science qui lui serait extérieure mais par le fait qu'il est lui-même cette science en train d'advenir dans notre monde » *(ibid.)*. Un avènement. Dans l'imminence et la contrainte la plus grande, choisir ou la « disparition définitive », ou « notre accession à des formes de conscience et de liberté que nous soupçonnons à peine » (p. 466). Mais, disant *nous,* Girard ne voit pas qu'il commet ce qu'il reproche aux autres : ce *nous* inclusif annihile toute altérité, s'identifie à l'humanité. Lui qui veut « réconcilier les hommes », il les absorbe tous dans sa foi, son moi. Toutes les autres religions sont des « étapes intermédiaires » vers sa révélation. Elles peuvent l'accepter ou périr. On ne saurait pousser

plus loin la caricature du pire aspect de la chrétienté. L'espoir, « j'ai commencé à revivre » (p. 468), fait le récit de son initiation. S'identifiant la totalité du sens à lui-même, il s'identifie à la vie, les autres n'étant plus que décomposition, la vallée des morts d'Ézéchiel.

D'où la violence de son discours : « Il vaut mieux ne rien dire, je pense, de ceux qui, prenant l'écriture judéo-chrétienne pour un cadavre, s'efforcent d'en ralentir la corruption par des injections massives de chloroforme pseudo-marxiste structuralisé » (p. 464). La violence du discours n'a d'égale que la faiblesse de l'apocalyptisme : le statut métaphysique de sa violence, son absence et son impossibilité d'analyse politique, historique. Tout le mal, la perte du sens, attribués à la perte du religieux et du sacré. *L'apocalypse est l'opposé de la prophétie.*

Girard vient « réconcilier les hommes, mais sans aucune violence cette fois » (p. 466), libérer l'humanité, seule thèse « radicalement révolutionnaire » (p. 467). Or non seulement il y a violence, ne serait-ce qu'envers les textes, mais encore la liberté, sur laquelle il ironisait quand elle était existentialiste, n'a chez Girard aucun statut défini, aucun lieu. Elle n'est pas de ce monde, qui est historique. La paix qu'il prétend apporter n'est pas même eschatologique. La paix dont parle Isaïe est située « dans la fin des jours », (2,2), quand *« aucun peuple vers aucun peuple ne portera l'épée et ils n'apprendront plus la guerre »* (2,4). La paix de Girard est déshistoricisée, plus encore que celle d'Isaïe. Car son anthropologie tournée vers l'animal *détourne de l'utopie.* Alors que celle d'Isaïe est un combat vers la réalisation de l'utopie. La paix de Girard est la lâcheté qui mène aux défaites – la paix française de 1936 et de 1938. Paradoxe de la visée du bonheur. Hugo visait le devoir, et Benda la justice. Ce théologien sans théologie parle d'une paix, d'un bonheur à contre-humanité, comme à contre-histoire. Ceux qui ont choisi l'humanisme traditionnel ne parlaient pas de bonheur. Renan écrivait : « Le but de l'humanité n'est pas le bonheur ; c'est la perfection intellectuelle et morale » (dans *L'État des esprits en 1849,* cité par Julien Benda dans *La Fin de l'éternel,* Gallimard, 1977, p. 163).

Aussi la politique réelle de cette apolitique apparaît-elle très vite. Elle est l'acceptation de l'ordre, et sa sanctification : « Il faut apprendre à aimer cette justice dont nous sommes tous les victimes et les exécuteurs » (p. 468). En stratège, Girard explique que le problème planétaire est « de destruction totale à éviter, mais aussi de destruction sélective à promouvoir » (p. 135). La théorie de la violence émissaire trouve enfin son application. Celle-ci est simple : « La question, en somme, c'est de réduire la population sans l'anéantir complètement » *(ibid.)*. Il y aura peut-être quelques problèmes pour le choix de la victime (collective) mais seul compte le *soulagement du plus grand nombre.* La théorie du bouc émissaire est un bienfait pour l'humanité, que la science politique de Girard compare à un autobus – « l'autobus trop plein dont il suffit d'éjecter un unique passager, peut-être, pour que tout le monde se trouve aussitôt plus à l'aise » *(ibid.)*. Logiquement, il y a des bains de sang productifs, pour Girard. L'ordre approuve l'écrasement du faible par le fort, du petit nombre par le grand. C'est la logique et la morale de Girard.

Le paradoxe de ce grand politique est la parfaite inutilité de son message. Venu annoncer une éthique nouvelle, il nous dit ce qui se passe partout et tous les jours, sans Christ et sans Girard. Sa politique dégonfle sa prétention. Lui qui voulait « rendre la vie vivable », il dit que « la réalité est toujours bonne » (à la télévision, 8 janvier 1979). Lui qui rejetait la démagogie des transgressions et du désir, il apporte une démagogie encore plus veule, celle qui légitime l'ordre, le pouvoir, le plus grand nombre. Sa référence aux « nouveaux philosophes » le situe, dans sa vulgarité et sa lâcheté profondes, s'associant aux « intellectuels les plus courageux » (p. 463) qui donnent de loin, sans risque, après tout le monde, le coup de pied de l'âne au marxisme et à l'oppression. En retard d'une révolution, ou d'une oppression.

Jésus-Girard

Sous une apparence scientifique, nécessaire aujourd'hui, Girard tient le discours religieux d'un fondateur de secte à l'américaine. Impérieux, mais toujours de face avec un sourire

(quelque peu stéréotypé), apôtre, il s'annonce possesseur d'un savoir que tous les autres ignorent et qui va vous sauver, un « *savoir* toujours déjà perdu, jamais encore retrouvé » (p. 188), jusqu'à lui. Ce savoir dit que « l'homme n'est jamais qu'une dénégation plus ou moins violente de sa violence. C'est à cela que se ramène la religion qui vient de l'homme, par opposition à celle qui vient de Dieu » (p. 189). Son discours est charismatique. Sa conviction et son pouvoir de conviction sont démontrés.

Il est le *Porte-Lumière,* entrez, entrez et vous verrez : « C'est ici, je n'hésite pas à l'affirmer, l'explication dernière de la mythologie, non seulement parce que d'un seul coup il n'y a plus rien d'obscur, tout devient intelligible et cohérent, mais parce qu'on comprend, du même coup, pourquoi les croyants d'abord, et à leur suite les incroyants, ont toujours passé à côté du secret pourtant si simple de toute mythologie » (p. 129). Les croyants étaient aveugles parce qu'ils croyaient, les incroyants étaient aveugles parce qu'ils ne croyaient pas. Seul Girard, dans la grammaire logique du sacré qu'il pratique, est hors de toute erreur : « on ne peut pas prendre au sérieux les attitudes qu'on oppose à mon hypothèse » (p. 139). Il suffit de son appel, et « les plus farouches adversaires [...] non seulement vont renoncer à leurs positions mais ils vont se ranger à mes côtés » (p. 140). On m'a déjà demandé de faire une *rétractation publique.*

C'est que Girard s'identifie au texte *sacré.* Soit par stratégie, soit par ignorance théorique, il dénie sa propre opération sémantique d'interprétation, bien qu'il parle ailleurs de sa lecture. Son interlocuteur lui dit : « Ce n'est jamais vous qui interprétez, c'est le texte lui-même » (p. 209). Ainsi le discours de Girard est identifié à l'Évangile. Il redouble, et il est, la Bonne Nouvelle. L'annonce qu'il fait est un paradigme de celle qui portait « sur tous les contemporains des Évangiles et de leur diffusion, sourds et aveugles à la nouvelle qui leur est annoncée » (p. 182). En répétant *lui-même* le passage du psaume cité dans Matthieu (13,35) qui fait le titre du livre. Girard devient un *paradigme de Jésus.* Bon connaisseur de la révélation, habile rhétoricien, il *prévoit* donc que « la plupart des hommes ne peuvent pas entendre ce que nous sommes en train de dire. Tout est sans doute destiné à

rester lettre morte pendant quelques années » (p. 73). Ainsi, c'est la répétition qui décrit et inscrit d'avance l'échec comme preuve de sa vérité. Englobant ceux du pour et ceux du contre, Girard est la totalité. Il n'aura plus jamais tort. Sa description refait un *temple* : elle trace une délimitation entre un dedans et un dehors. Le vieux geste des prêtres romains est encore en lui, et le sacré dans le religieux. Jusqu'à la menace : « et le meurtre fondateur est sur nous » (p. 73).

Girard s'offre lui-même, d'avance, comme la victime émissaire : « je sais que je m'expose à me faire traiter de provocateur ou de "débile profond"... » (p. 161), et « nous savons que rien ne sera épargné à celui qui comprend ce que tout le monde autour de lui se refuse à comprendre » (p. 231). Mais il ne s'expose à être la victime émissaire, méconnue, méprisée, que pour renaître roi, révolutionnaire : « Le plus grave pour ceux qui grandissent dans ce climat intellectuel débilitant [celui des lacaniens], c'est que les intuitions vraiment révolutionnaires qui pourraient balayer tout cela et qui finiront bien quelque jour par s'imposer paraissent trop *simples* pour mériter l'attention » (p. 132).

Girard n'est pas seulement dans la position du Christ. Ayant la science en plus, il est plus que le Christ. À propos du psaume 118, verset 22, cité dans Luc (20,17), où Jésus demande : « Que signifie donc ce qui est écrit : "La pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs, c'est elle qui est devenue pierre de faîte" ? », Girard répond : « Le problème d'exégèse posé par le Christ ne peut se résoudre, en somme, que si on voit dans la phrase qu'il cite la formule même du retournement à la fois invisible et évident que je propose » (p. 201). Et qui est : « En subissant la violence jusqu'au bout, le Christ révèle et déracine la matrice structurale de toute religion, même si, aux yeux d'une critique insuffisante, ce n'est qu'à une nouvelle production de cette matrice qu'on a affaire dans les Évangiles. » Union des contraires, la thèse du déracinement de la violence se développe par et dans la violence, en *mimant* la victime émissaire, que Girard maintient à la fois dans le Christ et en lui. Ainsi tourne-t-il en rond entre le principe d'explication et ce qu'il y a à expliquer, ayant mis l'un dans l'autre, comme William James pour la preuve de la foi par l'expérience religieuse.

Des choses cachées depuis la fondation du monde est la *mise en scène* de sa propre thèse, le fantasme de la victime émissaire raconté comme un rêve, où Girard a tout prévu. Puisqu'il redouble ce qui est écrit (ce qui est déjà, en plus d'un passage, ce qui se produit dans les Évangiles) et qu'il l'accomplit à son tour, dans une compulsion de répétition : « Il est frappant de constater que, depuis la fin du XVIII[e] siècle, la littérature et la pensée sont jalonnées de grands esprits psychotiques qui disent sur ce qui se passe parmi nous des choses essentielles dont les contemporains généralement se détournent ; la postérité, au contraire, monte ces choses en épingle, elle en fait une idéologie, c'est-à-dire un succédané sacrificiel, dont l'ingrédient majeur, bien sûr, est une indignation extrême contre l'impuissance des contemporains à reconnaître le génie qui leur a fait l'honneur de s'adresser à eux » (p. 333). C'est le paradigme du savoir perdu retrouvé. Girard est là, « Jésus est là pour remettre aux hommes cette clef », et « la vérité du meurtre fondateur s'inscrit d'abord dans les paroles de Jésus » (p. 189), que ne cesse de dire Girard. Paradigme de position et aussi de rapport au temps : « Si des siècles et même des millénaires doivent s'écouler avant que cette vérité prenne vie, peu importe, en définitive. L'inscription demeure et elle finira par accomplir son œuvre. Tout ce qui est caché sera révélé » *(ibid.)*.

La situation comporte sa rhétorique. En quoi l'œuvre de Girard n'est pas *écrite*, n'est pas *écriture*. Ce discours magnétophonisé à trois, les deux faire-valoir tournés vers l'émetteur de vérité, est en effet inscrit dans une situation qu'il expose. Par exemple : « J.M. Oughourlian. — Cette hypothèse est la seule qui puisse satisfaire le chercheur sous le rapport anthropologique et elle le satisfait de façon très complète [...] R. Girard. — Ce que vous dites me paraît juste... » (p. 198). Ce discours ne se comprend pas hors de sa situation, alors qu'une écriture inscrit en elle sa situation. Et désormais produit, impose sa situation au lecteur. Le discours ici non seulement est parlé, mais il est ventriloqué par l'Évangile. Girard oppose la lumière de sa révélation aux « hommes que nous sommes, qui *ont des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre* » (p. 201). La répétition est

structure du fantasme et structure du discours. Elle programme la violence verbale : « L'urgence est telle et l'enjeu est si colossal qu'il justifie l'extrême véhémence et même la brutalité dont Jésus fait preuve dans ses rapports avec "ceux qui ont des oreilles pour ne pas entendre et des yeux pour ne pas voir" » (p. 230). La superposition est parfaite.

Girard, poussé, à peine, par ses interlocuteurs, reproduit un schéma qu'il dénonçait chez les autres : il est Moi-seul, Moi-vérité, contre les Autres, tous les autres, qui disent « absolument n'importe quoi » (p. 132). Il est celui qui a fait la révolution « copernicienne » (p. 89), – *copernicien,* ajoutez au *Dictionnaire des idées reçues,* pour sa mise à jour, à Révolution – celle que Freud n'a pas su faire, « comme d'habitude », passant « tout près d'une vérité qui pourtant lui échappe complètement » *(ibid.).* Mauss remarque quelque chose « sans pouvoir l'expliquer », (p. 87), « Lévi-Strauss est incapable d'expliquer », Dumézil n'a « pas expliqué non plus » (p. 124), d'ailleurs Lévi-Strauss apporte des éléments « sans jamais comprendre à quoi il a affaire » (p. 130). L'erreur, la vérité sont partagées clairement. D'un côté, sous un mépris universel, « les classifications pseudo-scientifiques de l'ethnologie et de la psychopathologie » (p. 377); de l'autre, la vérité en mission.

Elle est prédicante. Dans l'urgence de la menace, elle révèle, elle sauve, parce qu'elle condamne, par un savoir qu'elle possède seule et qu'elle oppose à la pensée. Sa paranoïa non critique est assez confuse dans ses moyens, et claire dans son appel, pour constituer le processus de la secte. Le binarisme moi-ou-le-chaos (tout de suite, mais il est prêt aussi à attendre deux mille ans) réalise, à travers son discours pseudo-scientifique, la fixation d'une anxiété qu'elle *résout.*

Son américanité lui est consubstantielle, dans sa démarche et dans son implantation. Ce Français sacrifié à l'Université américaine, qui revient apporter en France la Bonne Nouvelle, a en effet dispersé ses disciples du Middle-West à la côte californienne et à la côte Est, où il a évincé de Johns-Hopkins, à Baltimore, les disciples de Derrida qui « tenaient » l'université. Le mélange de religiosité et de scientisme (cette *Christian Science* qu'en témoin-

martyr il apporte) mélange d'antithéoricisme et d'éthologie, de démagogie et de mépris de l'Europe (qui coïncide avec son christianocentrisme) – Bateson et le béhaviorisme faisant contrepoids à tout l'héritage des sciences humaines qui fait l'historicisation, Marx, Freud, Saussure – tout cela est l'Amérique au petit pied. Ce mélange fait une si pitoyable figure de faux Messie et de bon apôtre qu'il n'y aurait, une fois qu'on en a parlé, qu'à ouvrir les fenêtres pour rendre l'air respirable, s'il n'y avait précisément dans l'effet, à travers le personnage, un symptôme qu'il serait dangereux de méconnaître, de sous-estimer.

Tout phénomène de mode tenu, comme on tient un pari, il n'y a pas seulement à analyser une méthode, ou un procédé. Car sa réception, particulièrement dans la presse dite de gauche, montre la mystification et l'égarement de nos maîtres de vérité. Cette réception est aussi édifiante que l'œuvre même de Girard. C'est elle qui importe. Elle confirme que toutes deux sont un seul symptôme, celui d'une attente, d'une inquiétude. Une réponse.

Peut-être que toute réponse trompe l'attente qu'elle vient *répondre*. Qu'elle endort. Savoir ne pas répondre. Savoir tenir l'inquiétude. Girard a seulement oublié le langage, l'histoire. Le sujet. C'est pourquoi il ne peut être que du côté de l'État. Son effet politique est révélateur. Il faut lui rendre cette justice. Il faut tenir, et reconnaître cette attente. *Toute crise est une critique.* Pour la soutenir, il faut non répondre d'abord, mais situer. Situer les enjeux, les stratégies, les effets, les historicités. Ce qui ne peut se commencer qu'en tenant inséparablement l'éthique et le politique.

II. Le cœur des pierres, Roger Cailllois

> D'ailleurs, une véritable intransigeance intellectuelle ne peut pas ne pas être solidaire d'une intransigeance morale et jamais courant d'idées ne s'établit sans union de ces deux rigueurs.
>
> Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme,* Gallimard, 1938, coll. « Idées » (1972), p. 160.

Caillois a été fasciné, et sa fascination continue de fasciner. Il n'a pas fait seulement une sociologie du sacré. Il s'est situé dans et par le sacré. Il est ainsi de ceux qui forcent notre époque à penser la société, le langage, la littérature, dans leur amplitude maximale, qui est leur rapport au cosmique. Caillois a cherché le cosmique dans l'humain, l'archaïsme fondamental, qui fait irruption dans le quotidien par l'insolite, le rêve, la légende. Dont le fantastique est la révélation. Ce qu'il a appelé sa mystique.

Chercher des pierres, décrire des pierres, c'était s'éterniser par les pierres. Retrouver, en décrivant le « plus ancien réel » (*P.R.,* p. 15)[1], l'ordre « issu du chaos », ordre-origine-modèle, ce qui dure alors qu'on périt, puisqu'on est la « péripétie humaine » (*P.R.,* p. 97). Selon un mot qu'il affectionne, il s'agit de s'y

1. Les œuvres de Roger Caillois que je citerai sont : *Le Mythe et l'homme,* Gallimard, 1938 [coll. « Idées », 1972] *(M.H.)*; *Les Impostures de la poésie,* Gall., 1945 *(I.P.)*; *Approches de l'imaginaire,* Gall., 1974 *(A.I.)*; *L'Homme et le sacré,* Gall. 1939 [coll. « Idées », 1950] *(H.S.)*; *Babel* précédé de *Vocabulaire esthétique,* 1946, 1948 [coll. « Idées », 1978] *(B)*; *L'Incertitude qui vient des rêves,* Gall., 1956 ; *Méduse et Cie,* Gall., 1960 *(Méd.)*; *Images, images,* Corti, 1966 *(I.)*; *Les Jeux et les hommes, le masque et le vertige,* Gall., 1967 ; *La Dissymétrie,* Gall., 1973 *(D.)*; *Pierres réfléchies,* Gall., 1975 *(P.R.)*; *Cohérences aventureuses, Esthétique généralisée, La Dissymétrie,* Gall., 1976 *(C.A.)*; *Récurrences dérobées, le Champ des signes,* Hermann, 1978 *(R.D.)*; *Le Fleuve Alphée,* Gall., 1978 *(Fl.A.)*; *Approches de la poésie,* Gall., 1978 *(A.P.)*; *Rencontres,* Puf, 1978 *(R.).*

« appareiller », y retrouvant son « reflet d'il y a bien longtemps » (*P.R.*, p. 143). La mystique des pierres est une religion du cosmos, qui est *ordre,* seul remède contre le chaos. *Mystique,* il a écrit de ce mot : « Je n'en ai pas trouvé de meilleur pour désigner une aspiration et des états qui me semblent déborder de beaucoup le monde de la religion, à tel point que je ne suis pas sûr que la postulation qui les suscite ne dépasse pas à son tour le règne de l'homme, peut-être celui de la vie » (*P.R.*, p. 13). Décrire les pierres, c'était se défendre contre le trop vulnérable, le trop humain : « Il me semble que, gagné à l'insensibilité des pierres, presque tout ce qui est humain m'est devenu étranger » (*P.R.*, p. 66). Discours bilan comme celui de l'âme dans le Livre des morts égyptiens : « Dans la limite de mon savoir et de mes exigences, j'ai tenté de ramener à une cohérence ce qui d'abord m'était apparu pur chaos... » (*P.R.*, p. 92).

Cette fascination est un progressif consentement à la mort. *Le Fleuve Alphée,* ce fleuve inverse, qui figure la remontée vers l'enfance, qui fait de toute la passion érudite une « parenthèse », achève dans le « désenchantement » (*Fl.A.*, p. 184) une longue lutte contre le périssable. Les pierres lui font présent de la « stabilité du monde » (*Fl.A.*, p. 206). C'est la fin et la réponse de l'ancienne question, posée dans *Le Mythe et l'homme* : « à quoi tient l'emprise des mythes sur la sensibilité ? » (*M.H.*, p. 20). Leur caractère si primitif qu'il lie les terreurs légendaires au comportement des insectes, puisque « les hommes et les insectes font partie de la même nature » (*M.H.*, p. 69), ne peut que confirmer les fantasmes. L'étude sur la mante religieuse enracine dans le cosmique une certaine peur masculine de l'amour. L'enchaînement de la peur est inéluctable. Le choix (et l'importance qui lui est donnée) de la mante religieuse au début de cette œuvre joue un rôle de signal. L'érudition-défense ne peut empêcher de faire remarquer, dans l'œuvre de Caillois, l'absence de la femme, de l'amour, et aussi, je dirais pour les mêmes raisons, une peur et une censure du sujet assimilé à l'impudeur, une peur et une censure du poème.

Les pierres, les formes, c'était pour se sentir un peu plus proche « de l'intimité inaccessible des choses » (*P.R.*, p. 66). Mais

il n'y a pas d'intimité des choses. La notion est tout humaine. Fausse, la symétrie de l'expression : « comprendre l'immensité qui nous comprend » (*P.R.*, p. 66). Puisqu'on joue ici avec les mots, et *comprendre*, le premier, signifie se situer comme un sujet qui fait qu'il y a du sens pour lui, parce qu'il fait ce sens, alors que le second ne signifie que « contenir ». Aussi, paradoxalement, est-ce encore le langage, le sujet, qui sont en jeu dans les pierres, les formes, la nature. Il suffit de ne pas oublier l'activité-langage, pour ne plus pouvoir accorder que « les produits de la pesanteur et du hasard anticipent les poèmes et les tableaux des hommes » (*P.R.*, p. 65). C'est encore un homme qui contemple les pierres, les compare aux poèmes et aux tableaux qui sont sortis de lui. Cette activité n'a que lui, elle est lui. D'où la circularité du « fantastique naturel » (*P.R.*, p. 108) : les structures de la matière sont antérieures à l'imaginaire et se retrouvent en lui, mais c'est un homme qui s'en émeut, pas les pierres.

Le sentiment, et la recherche de ces rapports, de ce lien, qui est la tradition même, entre le microcosme et le macrocosme, situe une ambiguïté fondamentale chez Caillois : une recherche qui s'est voulue une connaissance scientifique et une continuité postulée, vécue, avec le fantastique comme « inquiétude et rupture » (*C.A.*, p. 74), apparition de récurrences qui avouent leur lien avec Paracelse (*Fl.A.*, p. 60). Scientifique mais de traverse : « C'est l'amateur hardi, quoique rompu aux disciplines scientifiques dans un domaine différent, qui aperçoit la solution que refusaient les spécialistes intéressés » (*R.D.*, p. 89). D'où la requête d'une diagonale entre sciences ou domaines distincts, éloignés, qui se donne elle-même pour la plus grande audace en même temps qu'elle recule de confusion, se dénigre comme « réflexion extravagante » (*R.D.*, p. 53). Pourtant, « il ne s'agit que de tirer les conséquences correctes du fait que l'univers est un tout » (*C.A.*, p. 20). L'ambition théorique ne peut pas être plus grande, dans *La Dissymétrie* et dans *Esthétique généralisée* : elle s'étend à l'univers, de la mythologie et de la poétique à la minéralogie en passant par le mimétisme des insectes. Il est vrai que *Le Mythe et l'homme* parle de l'instinct en termes datés 1938, bergsoniens – « l'inertie de l'élan vital » (*M.H.*, p. 118). Mais

la hardiesse du rapport entre la magie et le mimétisme animal, « *incantation fixée à son point culminant* et ayant pris le sorcier à son propre piège » (*M.H.*, p. 105), reste suspendue entre science et métaphore. Le jongleur des confrontations risquées fonde une théorie du semblable sur l'unité de la nature.

Les pierres et les fables donnent lieu à une *Esthétique généralisée* parce que l'homme *« est lui-même nature »* (*C.A.*, p. 41). Un jugement de beauté est un *« acquiescement au jeu universel »* (*C.A.*, p. 42), Homme, animal, nature inanimée, « dans cet univers homogène, le chemin est continu » (*M.H.*, p. 70). Selon qu'on s'y abandonne ou que l'allure est conquérante, Caillois distinguait le merveilleux, passif, de la magie. Comme paradigmes, pour la passivité, la littérature, substitutive ; pour l'acte, le mythe. De même il opposait le romantisme, dans la fuite, à la modernité (Balzac, Baudelaire) par la conquête. Ainsi les légendes de la Chine ancienne opposaient l'inertie, par la ressemblance, à la passion, dans l'individuation. Dans *Le Mythe et l'homme*, Caillois privilégiait la conquête, la modernité de Balzac et de Baudelaire, l'épopée moderne située dans la ville : « Paris, mythe moderne ». C'est l'époque du Collège de Sociologie. Il choisissait le mythe contre la littérature. Quand le mythe perdait son autorité morale, il se dégradait en littérature. Celle-ci ne pouvait plus être que substitutive. Porté par la « passion de découvrir des ressemblances » (*I.*, p. 133), c'est dans et vers le mythe que Caillois élabore une esthétique généralisée, active par le « bonheur d'identifier des simulacres, de saisir des analogies, de dépister les ressemblances les plus fugitives ou les plus arbitraires. L'esprit extasié se croit alors sur le point de découvrir les secrets de l'univers » (*I.*, p. 151). Il ajoutait « Assurément, il n'en est rien ». Pourtant, Caillois dit le secret de l'univers. C'est, pour lui, l'unité.

L'unité de la nature est l'unité de l'homme avec la nature, l'homme réintégré avec sa culture dans la nature. Caillois retrouve une « profonde fraternité » (*Méd.*, *p.* 44) entre l'intelligence humaine et les phénomènes biologiques : « le comportement de l'insecte explique la mythologie de l'homme » (*Méd.*, p. 129) et « Il n'est encore une fois qu'une seule nature » (*Méd.*, p. 166).

C'est la continuité-unité de l'homme dans la nature qui permet d'« essayer la chance de *sciences diagonales* » (*Méd.*, p. 18). Par anthropocentrisme on avait conçu les liens du macrocosme au microcosme, de l'univers et de l'homme. Caillois inverse, au compte de l'« orgueil », l'étude singulière de l'homme : « c'est encore anthropocentrisme que d'exclure l'homme de l'univers » (*Méd.*, p. 20). Aussi le prendre historiquement, spécifiquement, n'est-ce ni l'exclure ni l'inclure. Mais Caillois ne dit pas seulement que l'homme est dans la nature : il *« est lui-même nature »*. Il suit que l'historicité de la culture est fondue dans le grand monde au profit de la continuité des pierres.

Caillois situait à partir des travaux de Dumézil ses « cohérences de l'imaginaire » dans une « stabilité incertaine » (*R.*, p. 205). Comme un mimétisme théorique, l'unité de la nature produit une recherche de la totalité-unité-vérité, qui est la tension du mythe : recherche d'un « système total » (*M.H.*, p. 12) de « l'unité de la vie de l'esprit » (*M.H.*, p. 7) de la connaissance « laquelle est totalitaire ou n'est pas » (*M.H.*, p. 31). Caillois a pris au mot l'*univers,* le *mot* univers. Sa « phénoménologie générale de l'imagination » (*M.H.*, p. 7), est la recherche d'une « activité unitaire de l'esprit », conclusion du *Mythe et l'homme* qui n'est possible que par l'unité de l'univers. Il y rêvait d'une *« orthodoxie »* (*M.H.*, p. 181), définie comme *« l'entreprise unitaire idéale »*. Dans *Les Jeux et les hommes,* vingt ans plus tard, il cherche « le plus grand dénominateur commun » (*J.H.*, p. 42), sans oublier « dans le monde animal des conduites homologues » (*J.H.*, p. 50). Par une sociologie « *à partir* des jeux » (*J.H.*, p. 142), il s'agit de définir « les mécanismes ultimes des sociétés » (*J.H.*, p. 168). Le hasard y représente la « continuité de la nature » (*J.H.*, p. 217). L'opposition de la droite à la gauche relève du cosmique dont il souligne le « caractère unitaire » dans *La Dissymétrie* : « Cependant, l'univers demeure unique » (*D.*, p. 15).

Science, unité : pléonasme, chez Caillois. C'est son effet, son enracinement propre dans un courant de notre temps. Caillois est un des fondateurs de la resacralisation, et de la déshistoricisation, qui le marquent. Contre le « siècle » dernier qui fut, de Humboldt à Dilthey, d'historicisation. Des nains

d'aujourd'hui sont sur ses épaules. Ils n'avouent pas toujours ce qu'ils lui doivent : Girard ne le mentionne pas. Il est vrai que, chez Caillois, cette postulation unitaire n'est pas séparable d'un tourment, d'un scrupule, qui l'identifient à une écriture – toutes choses absentes chez Girard. Caillois est un des grands porteurs de l'unité. Son projet est ainsi contemporain, étrangement, du structuralisme auquel il était apparemment étranger. La science consistait pour lui « à déceler une identité de structures ou de démarches sous une trompeuse diversité » (*D.*, p. 17). Ce qui de Roman Jakobson à Chomsky et à Girard, se développe dans les rapports recherchés entre linguistique et biologie, linguistique et éthologie, – rapports dont l'effet est de déshistoriciser le langage. Paradoxe : un projet scientiste et mythique à la fois.

Les différentes espèces de symétrie se trouvent et dans l'homme et dans la nature : « ce qui ne doit pas surprendre, puisque l'homme appartient à la nature, de sorte que ses créations propres peuvent être tenues pour un prolongement des démarches de celle-ci, prolongement sans doute très particulier, mais soumis à la même syntaxe, même si en fin de parcours un élément nouveau y est introduit » (*D.*, p. 28). L'élément nouveau est le langage et l'histoire – qui ne sont pas une *création* humaine, mais sa définition. Le mouvement constant de Caillois est de rapporter la société historique à une ahistoire, par l'unité homme-nature : « La société ne se comporte pas encore très différemment de la nature, avec laquelle elle est d'ailleurs intriquée, comme le montrent au moins les insectes sociaux » (*D.*, p. 85). Le cosmique traite inégalement la gauche et la droite : prééminence de la droite, péjoration de la gauche – sauf, depuis la IIIe République, en politique (*D.*, note p. 69-70) – modification limitée, qu'on sait fragile. La vocation humaine est définie, en termes comiques, comme la « virulence dissymétrique » (*D.*, p. 79).

Le cosmique est une totalité-unité. La poésie, au sens très large de Caillois, « restitue l'âme parcellaire à la totalité convoitée, elle la réconforte pour un instant fugitif » (*A.P.*, p. 255). D'où l'unité de la poésie elle-même. L'anthologie de la poésie universelle apporte, pour Caillois, « la preuve concrète de l'unité de

la poésie à travers civilisations, climats, époques et continents » (*A.P.*, p. 174).

Caillois a été fasciné par l'unité. J'observe que la recherche de l'unité est la pulsion du mythe par excellence, la mobilisation maximale de l'affectivité avec la satisfaction comble de la science, de la vérité. Mais quelque chose retient Caillois de tenir un discours qui soit tout à fait celui du mythe. Son inquiétude, la recherche même de la vérité, qui lui fait, dans *Le Fleuve Alphée*, considérer tous ses travaux comme une « parenthèse ». Il y a chez lui un tremblé qui l'a empêché de jamais s'identifier à la vérité. Son ambiguïté fait son émotion, et comme un raidissement, jusqu'au volontarisme et au figé, qu'ont certains aspects de sa quête.

Sa définition du sacré, c'est le cœur de ses pierres. Elle est à la fois toute de tradition, et elle lui est propre. Par elle il se définit. Or elle me semble à refaire. Caillois se situe au centre des problèmes les plus vitaux de notre société, et civilisation. Où l'enjeu est actuel et le plus grave. Et Caillois contribue à l'infléchir d'une manière déterminante. C'est pourquoi il importe de l'analyser.

La distribution du sacré et du profane, chez Caillois, met à découvert la nécessité d'une autre situation des valeurs : d'une remise en question radicale des notions de *sacré*, de *profane*. L'historicité est l'aventure du sujet et de la collectivité : elle est un sens indéfiniment ouvert, multiple. Ce travail du sens ne cesse de contester la totalité-unité-vérité. Mais jusqu'ici sur le terrain du sacré. Il y a à dégager l'historicité hors de la polarité totalitaire du sacré et du profane. Car elle est dévorée par le sacré, dès qu'elle est située dans le profane. Elle lui est liée. Liée comme le blasphème à la religion. Comme la libération à l'aliénation.

Dès la première page de *L'Homme et le sacré*, Caillois fond et confond le *sacré* et le *religieux* : sacré et « conception religieuse » sont des équivalents dans son discours. La vie religieuse est la « somme des rapports de l'homme et du sacré » (p. 18)[1]. Le sacré

1. Dans la suite immédiate, pour *L'Homme et le sacré*, je ne cite que le numéro de la page.

a la crainte-espoir, l'angoisse ; le profane a la liberté, contraire du tabou, mais il ne touche que la personne superficielle : l'angoisse tient l'être profond. Le sacré est une *source* : « Le sacré est ce qui donne la vie et ce qui la ravit, c'est la source d'où elle coule, l'estuaire où elle se perd » (p. 178) ; le profane est un *milieu,* le milieu de l'« usage commun » (p. 24).

Le sacré n'a pas de rapport d'origine avec le moral. Le pur et l'impur, la cohésion ou la dissolution « ne définissent pas à l'origine un antagonisme éthique mais une polarité religieuse » (p. 38). Ainsi l'éthique est-elle une historicisation, une « moralisation progressive » (p. 68), ce qui ressort involontairement du texte de Caillois. Le sacré est le sens du cosmique : il tient à l'« ordonnance universelle » (p. 24) que dit le *mot* cosmos, c'est-à-dire *ordre,* « l'ordre du monde » (p. 28). Il y a danger, il y a interdit parce que constamment on risque d'enfreindre cet *ordre,* qu'on connaît mal, qui est ordonnance et commandement, et que *troubler* cet ordre, tout ordre, c'est revenir au chaos. Le sacré est le sans-issue de l'alternative ordre ou chaos, d'où nécessairement il est le choix de l'ordre, le *maintien de l'ordre.* Mais il est aussi la précipitation dans le chaos vers un nouvel ordre.

D'où la continuité, la réciprocité de l'ordre cosmique à l'ordre social, comme l'analyse Caillois : « l'ordre naturel continue l'ordre social et le réfléchit » (p. 26). Au sacré, « monde d'énergies », de « forces », Caillois oppose le profane, « monde de substances », de « choses » (p. 38). Au paradigme *sacré-religieux* s'ajoute le *divin* opposé à l'*humain* : « On doit abandonner l'humain, avant d'accéder au divin » (p. 44). Au divin, « le silence, la veille, la retraite, l'inaction, le jeûne et la continence » ; à l'humain, « la parole, le sommeil, la société d'autrui, le travail, la nourriture, les rapports sexuels » (p. 54). Au divin, la fête, – « règne même du sacré », et « temps consacré au divin » (p. 126). Le profane, aggravé par le *moderne,* est le lieu d'une dégradation : « Tout s'est amenuisé, morcelé, rendu indépendant » ; « Le domaine du profane s'est élargi » (p. 69) ; « Le profane est le monde de l'aisance et de la sécurité ». D'où il est déduit que « deux vertiges attirent l'homme, quand l'aisance et la sécurité ne le satisfont plus » (p. 70).

Caillois pose ici le problème majeur pour cette phase de notre civilisation. C'est un problème éthique. Mais les termes mêmes dans lesquels il le pose en présupposent une solution, et sont complètement à reprendre. Caillois lui-même avait mis en évidence l'absence originelle de lien entre le sacré et l'éthique. Il continue un ordre. Dans le sacré, il ne peut pas faire autrement. La confusion du sacré avec le religieux du divin y contribue. L'information ethnographique elle-même semble installer, chez Caillois, une homogénéité entre sacré et divin, entre polythéisme et monothéisme. L'ordre est toujours ancien. L'ordre sacralise l'ordre. Pose que c'est pour le bien, qui est son bien. Les « valeurs sûres » (*R.*, p. 27).

Au paradigme *sacré-religieux-divin,* Caillois ajoute la *sainteté,* qui inclut la souillure, toutes deux s'opposant au profane. L'acte du sacré est création, excès, régénération, et même « retour au chaos » (p. 149), inversion des rapports : la *fête.* Le profane n'a que les jours ouvrables, la conservation. Il en ressort – suite logique de l'enseignement de Durkheim – que le sacré est le lien social par excellence. Toucher au sacré, c'est toucher à l'ordre social, autant qu'à celui du monde. Progrès de la civilisation, diminution des fêtes. Le sacré ne se trouve plus que dans la mystique, « l'existence sociale dans son ensemble glisse vers l'uniformité » (p. 170). Avec la disparition du sacré, tout serait profane, – conservation avare de la vie et des biens.

Le *profane* est donc vidé de toute force, réduite à la « conservation des positions acquises » (p. 174). D'où, curieusement, une sorte de *sacré profane* : toute adhésion à un principe, même politique, est assimilée à ce qui reste du sacré, un *devoir sacré,* « chaque fois qu'une valeur s'impose comme une raison de vivre à une communauté et même à un individu, car elle se révèle alors rapidement source d'énergie et foyer de contagion » *(ibid.).* C'est l'historicisation-subordination des valeurs que critiquait Benda dans *La Trahison des clercs.* Reste que l'émancipation de l'individu est profane, qui est pourtant un acte historique, non une conservation. Profane, le progrès scientifique, parce qu'il est ennemi du mystère. Lui aussi pourtant source et foyer. Le sacré ne cesse de dépouiller le profane de toute valeur, à son profit.

Comme le point faible des théories du poème est leur théorie du langage ordinaire, le point faible de la théorie du sacré, est la théorie du profane. Elle s'avère par là le comble du préjugé. Sa visée phénoménologique décrit son propre désir, non le réel empirique. Elle en fait un pur milieu de matérialité. La symétrie, l'entropie. Au sacré, la force, la dissymétrie, qui est la vie, source et feu. Cette définition n'a plus rien d'une sociologie « scientifique »: elle montre trop qu'elle intervient. Elle est située par ce qu'elle croit situer. Ce que révèle le discours de Caillois, quand il modalise sa description par le verbe *devoir*: « Le profane doit être défini comme la constante recherche d'un équilibre, d'un juste milieu qui permet de vivre dans la crainte et dans la sagesse, sans excéder jamais les limites du permis, en se contentant d'une médiocrité dorée qui manifeste la conciliation précaire des deux forces antithétiques qui n'assurent la durée de l'univers qu'en se neutralisant réciproquement. La sortie de cette bonace, de ce lieu de calme relatif où stabilité et sécurité sont plus grandes qu'ailleurs, équivaut à l'entrée dans le monde du sacré » (p. 177). Les valeurs du profane sont des antivaleurs: « la neutralité profane, toute de sécheresse et d'avarice, destinée comme nécessairement à poursuivre le conflit matériel par les moyens simples de la violence et de la ruse » (p. 236). Pur effet d'un découpage, comme, pour le langage, les catégories traditionnelles de syntaxe, de morphologie, de lexique, que Saussure déplaçait par le couple syntagmatique-associatif (paradigmatique). La grille qui décrit se prend pour ce qu'elle décrit. Pour une nature. Il n'est pas exclu qu'elle contribue à la crise qu'elle prétend reconnaître. Le voleur crie très fort au voleur.

Caillois ne cherchait pas seulement à comprendre le sacré, mais à agir sur la société par une réactivation du sacré: « quand j'imaginais pouvoir transformer un ardent savoir en un levier tout-puissant en son propre domaine » (p. 3), avec Georges Bataille, Michel Leiris, – « restituer à la société un sacré actif, indiscuté, impérieux, dévorant, avec le goût d'interpréter froidement, scientifiquement ce que nous appelions alors, naïvement sans doute, les ressorts profonds de l'existence collective » (p. 3-4). L'itinéraire du passage par le Grand Jeu, le surréalisme,

le Collège de Sociologie, fait la continuité du texte de 1938 à la comparaison de 1949 entre la guerre et la fête. L'étude du sacré dans la mystique de la guerre y prend une ambivalence: *la déperdition du sacré conduit à la guerre.* Ce qui situe les références à Joseph de Maistre: « il est impossible de se dissimuler la régression alarmante du sacré et des fêtes dans les sociétés modernes. Monde non sacré, sans fêtes, sans jeux, par conséquent sans repères fixes, sans principes de dévouement et sans licence créatrice, monde où l'intérêt immédiat, le cynisme et la négation de toute norme non seulement existent, mais sont érigés en absolus à la place des règles que supposent tout jeu, toute noble activité et honorable compétition: qu'on ne s'étonne pas s'il s'y rencontre peu de choses qui ne conduisent pas à la guerre » (p. 212). Non seulement l'explication de la guerre risque d'être pseudo-sociologique, paradoxalement toute apolitique, mais surtout elle apparaît comme l'effet circulaire d'une conception du sacré, et du pseudo-profane, qui révèle une situation philosophique particulière, également significative aujourd'hui.

Allusivement, dans « Sociologie du clerc », en 1939, Caillois avait critiqué la notion de Benda. Il n'y avait pas pour lui de clerc sans Église. Pas de justice, raison, vérité intemporelles. Ses références: Joseph de Maistre, Loyola. Cependant il contestait comme églises la psychanalyse et le marxisme, leur infaillibilité de principe, montrant « ce que c'est qu'une orthodoxie » (*A. I*, 105). *Description du marxisme,* de 1950, n'a pas vieilli. L'élimination de l'éthique par le marxisme, l'historicisation de la justice, au sens de Benda, la possibilité de la condamnation d'une science par une idéologie, c'est-à-dire l'imbrication de la science et de l'idéologie restent des problèmes actuels. Mais posés par Caillois dans sa propre ambiguïté. Le Collège de Sociologie était « dédié exclusivement à l'étude des groupes fermés » (*A.I.*, p. 92). Caillois parlait d'une « communion des forts » (*A.I.*, p. 87), transposant l'opposition du maître et de l'esclave en producteur et consommateur.

Nietzsche est actif, chez Caillois, au-delà de ses débuts. Des insectes aux pierres, des mythes à la dissymétrie, Callois apparaît poussé par la quête de l'unité, qui est la nostalgie de l'unité.

L'unité, qui est l'union, avec la nature. C'est-à-dire la mort. Retour à l'enfance, *Le Fleuve Alphée* est un appel à la mort. L'esprit de musique, dans *La Naissance de la tragédie.* Par rapport à l'unité, qui est l'union, il est mauvais d'être un *individu,* c'est-à-dire, paradoxalement, un *divisé,* un *séparé.* La mort est individuelle, la vie est universelle. Mais il y a aussi chez Caillois une tension vers la science, la clarté, contre le mystère. Or la nature est la réserve de l'irrationnel, du mystère. Elle pousse à la totalité, à la poétique généralisée. Caillois reste nietzschéen en ce que la sérénité chez lui est une conquête sur l'horreur : la tragédie. Une continuité de la fête à la pierre. Un même sacré, radicalement pessimiste, le mène à la classification contemplative, substitutive. C'est peut-être un des rôles de Nietzsche, chez Caillois, la situation de la femme, de la démocratie. Ce qui s'est passé chez Caillois nous concerne, au sens où les figures de Nietzsche continuent plus que jamais leurs anamorphoses. Comme pour son rapport à Bataille, Caillois reste proche et distant, solitaire, ambigu. Cependant sa phénoménologie du sacré porte sa théorie du langage.

L'historicité ne consiste pas dans un impossible retrait de l'homme hors de la nature, mais dans la recherche des spécificités. Or il y a une opposition radicale entre la recherche du « caractère unitaire du monde » (*Fl.A.,* p. 163), et celle du langage, de l'histoire.

Le paradoxe de Caillois, agrégé de grammaire, est qu'il s'est intéressé à tout plus qu'au langage. Prisonnier des idées courantes, *présaussurien.* Où se joue non un problème régional, mais un enjeu dont les conséquences elles aussi informent l'univers. Il met entre guillemets « langues primitives » mais ne critique pas (« Je mettais alors un peu facilement entre guillemets ou en italique les mots sur lesquels je voulais attirer l'attention » [*R.,* p. 205]). Quand il s'intéresse au langage – en fait, uniquement à des *mots* –, c'est à travers l'étude du sacré, comme tout sociologue (par ex. *H.S.,* p. 50, 210). Pour retrouver un « vocabulaire », une *nomenclature* d'usages, d'institutions, un témoignage par les mots. Les rapports entre *avant, avancé, avancement, avantage* (*D.,* p. 67-69). Le langage est pour Caillois

une nomenclature *plus* une syntaxe. Encore *syntaxe* est-il le plus souvent métaphorique, s'agissant de l'organisation de catégories. Chez lui « les mots servent à nommer, à désigner » (*A.P.*, p. 167). Le mot est ramené au nom. Le nom est ramené au nom propre, – qui, seul, *désigne.* Un nom commun *signifie.* Vocabulaire veut dire « étiquettes » *(ibid.).* C'est le statut des mots de son enfance. Phénoménologie et introspection unies dans une manière de vivre les mots ; « Or, j'avais toujours reçu les noms de plantes ou d'insectes un peu comme les noms des étoiles, c'est-à-dire comme des noms propres, qui avaient droit par conséquent à une différence particulière » (*Fl.A.*, p. 26). Mais des rêveries d'enfant à la poétique généralisée, qui est « indépendante du langage même » (*A.P.*, p. 254), il y a la continuité de l'univers, et de l'imaginaire, qui entraîne sa propre conception de la poésie.

Caillois a identifié la totalité-unité-vérité de l'univers et du mythe à la systématicité de la science. Il a voulu « appliquer au domaine de l'art la méthode de la science » (*A.I.*, p. 53). D'où sa révolte contre l'imposture de l'écriture automatique. Un procès contre la poésie, « Procès intellectuel de l'art », dès 1934, à vingt et un ans, au nom de l'« investigation ». Contre la complaisance facile à l'irrationnel, « il s'agit donc d'organiser la poésie » (*A.I.*, p. 16). Ce n'est pas une poésie qui s'oppose à une autre poésie, c'est l'*honnêteté,* la vertu qui s'indigne de la « pensée lyrique dont les moyens d'obtention sont loin d'être au-dessus de toute suspicion » (*A.I.*, p. 21). Le porte-à-faux apparent est précisément ce qui aura contribué à rappeler l'éthique dans l'esthétique.

Caillois opère une fin hégélienne de l'art : « quitter la désuétude artistique pour contribuer à une *phénoménologie générale de l'imagination* » (*A.I.*, p. 50). Gardant une définition hégélienne-surréaliste de la poésie comme image, métaphore essentielle : « L'emploi de l'image est propre à la poésie : elle constitue le risque poétique par excellence, le mode d'exploration du monde sensible qui lui est particulier » (*A.P.*, p. 240).

Il semblait à Caillois que c'était *amoindrir* la poésie que d'en faire « uniquement un luxe ou une fantaisie de la seule espèce humaine » (*A.P.*, p. 14). D'où un « sens très large », une « poésie propre aux choses » (*A.P.*, p. 247) – « dérive de l'ima-

gination » (*A.P.*, p. 250) qui obéit aux mêmes règles que tout l'univers, répétition, symétrie, à travers tous les règnes. Mais la compréhension du terme *poésie* s'est amoindrie en proportion de son extension, coextensive à l'univers. À la limite, l'univers est la poésie. La spécificité de la poésie a disparu avec le langage. Si la poésie est une aventure du langage, des sujets humains par le langage, elle n'est ni un luxe ni une fantaisie. Elle « ne commence qu'avec le langage » (*A.P.*, p. 140), qui n'est qu'à l'homme.

La « poésie généralisée » ne serait pas « particulière au langage humain, mais propriété de la nature tout entière » (*R.D.*, p. 85). Le paradoxe de la poésie au sens étroit est que Caillois ne la conçoit elle aussi que sur le modèle de l'univers, de sa conception de l'univers. C'est dire qu'il l'identifie à la symétrie, à la répétition, – et ce qu'il faut de dissymétrie pour varier l'ordre. La poésie a donc pour condition obligée la métrique. Le rythme est identifié de fait avec la métrique. Ce primat de la métrique est métaphysique. Il situe sa rencontre avec Saint-John Perse, seule poésie que Caillois oppose au chaos surréaliste. Héraut de Saint-John Perse, porté par sa gloire métrique. Caillois ne semble pas avoir conçu de poésie « sans rime ni cadence » (*J.H.*, p. 16). D'où une position hyperclassique : « Après inventaire, la métrique et l'image apparaissent les deux éléments constitutifs de la poésie, ceux qui la séparent de la prose » (*A.P.*, p. 146). Classicisme lié au dualisme imperturbable du fond et de la forme (*A.P.*, p. 105). Le rapport entre symétrie et dissymétrie doit donner une « composition de régularité et de surprise » (*D.*, p. 87). Les poèmes ne sont poèmes que par « la versification stricte sans laquelle ils seraient privés de la stabilité inhérente aux objets » (*Fl.A.*, p. 118). Le vers est le « véhicule obligé de l'expression durable » (*A.P*, p. 236). Stabilité, durée, comme pour les pierres. La métrique est ce que le langage du poème a de commun avec les pierres. Sans le « corset rigide d'une métrique », elle ne serait que rêverie, « rien ne l'empêcherait de s'évanouir ». Paradoxe du théoricien de la dissymétrie, l'amour des pierres lui fait privilégier dans le poème la symétrie, par quoi il se condamne à méconnaître toute une part de la modernité.

Cette rigidité est un refus du poème, que Caillois assimile à un « cri, un aveu, une brève splendeur » (*P.R.*, p. 15). Il cherchait l'alphabet du monde, tout en espérant « buter contre le poème ». Il n'a eu ni l'un ni l'autre. Crispé sur son style, il a parlé aux pierres.

Sa conception du langage, du poème, l'a mené à une écriture qui procède dans une certaine sacralisation du beau langage, et, paradoxalement, du *moi,* elle si parcimonieuse du *je*: « Mon amour méticuleux de la langue française est devenu pour lui-même si exigeant… » (*R.*, p. 6). Il a sacralisé le corset. D'où un certain style-NRF des années trente, maniéré archaïsant, commun à Gide, Valéry, Alain, Paulhan. Un mimétisme de Paulhan. Des timidités feintes: « J'ose publier… », dans *Les Impostures de la poésie*; clausules en subjonctif avec inversion: « s'y puisse deviner »; inversion de la négation: « pour ne l'avoir pas »; latinismes: « Publiant le miracle… »; archaïsmes de mots: *plaisant,* « Il convient de relever un aussi plaisant sophisme » (*B.*, p. 54); archaïsmes de syntaxe: « c'est affaire aux hommes de science… » (*B.*, p. 40); inversion de *en*: « il n'en faut pas douter » (*B.*, p. 41); séries (ternaires) de phrases courtes: « Le premier venu vous dupe. Il lui suffit d'un peu d'art. Voyez à quel point vous êtes ridicules » (*B.*, p. 42). Le paradoxe, l'adresse au lecteur: « En sorte que, sans vous en rendre compte, vous réclamez précisément ce qui fait l'objet de vos anathèmes: l'art » (*B.*, p. 43). Présentation d'une énigme, suivie de sa réponse: « La voici, peut-être: nie-t-on qu'il y ait progrès… » (*B.*, p. 72). Tournures: « je m'assure cependant que… » (*B.*, p. 132). Du style Paulhan au style Saint-John Perse: « La poésie est destinée à l'éloge, non au dénigrement » (*A.P.*, p. 154), et ses imitations: « de toute chose flamboyante » (*A.P.*, p. 73). Dette par lui reconnue: « Je soupçonne qu'elle transparaît à l'occasion jusque dans ma manière d'écrire » (*A.P.*, p. 320).

Puis Caillois se libère de l'effet Paulhan, de l'effet Saint-John Perse, dans *L'Incertitude qui vient des rêves* ou *La Dissymétrie, Pierres réfléchies, Le Fleuve Alphée.* Il a cherché, et trouvé, une sérénité qui lui donne un air de vieillesse désabusée. Mais du style-style, il lui est resté par moments des indéterminés qui

situent hors de toute détermination, précisément, des essences-rêveries : « Les pierres à figures sont fourrières de rêves » en incipit de chapitre (*P.R.*, p. 33) ou « Le cristal est lumière figée qui se proclame » (*P.R.*, p. 118). Il n'évite pas l'alexandrin (qui lui jettera la pierre ?), mais pour la cadence peut-être plus que par mégarde : « un bonheur excessif est un(e) blessure aussi » (*P.R.*, p. 152) ; par extase devant la matière : « sur le signe isolé dans la rumeur des prismes » (*P.R.*, p. 66). Le poème est confondu avec l'état poétique, qui est continu à la rêverie sur la matière, et avec le repérage d'une structure.

C'est que le poème, pour Caillois, est au bout d'une « esthétique sévère », réactive. Le rejet du surréalisme impliquait le culte d'une raison. Elle séparait la folie et la lucidité, le désordre d'avec « l'ordonnance et la mesure » (*I.P.*, p. 44). Caillois se donnait la raison et la volonté, contre l'asservissement à la nature. La grâce ne devait descendre « que sur les appliqués » (*I.P.*, p. 47), pas sur le « délire » et l'« écume ». Voulu, risqué. Caillois a eu l'audace importune de lier l'art et la morale. Aussi *Les Impostures de la poésie* font à la fois un pamphlet daté, 1945, et un universel d'historicité. Daté : « Ce temps aura vu la poésie se vouloir tout ce qu'elle n'est pas : magie, mystique ou musique » (*I.P.*, p. 71). Mais pertinente toujours, bien qu'un peu vague, pour un grammairien, la dénonciation d'une « syntaxe monotone et relâchée, qui tendait à la simple énumération » (*I.P.*, p. 33), sans parler de la confusion spontanéiste entre la sincérité et l'art. Caillois réagit contre la restriction de la poésie au seul lyrisme : réaction ouverte. Mais il ne tolère pas l'idée de Valéry, que le sens est indéfiniment possible : réaction fermée. Ainsi la poésie est-elle encore pour lui la prose *plus* « par surcroît les perfections de la poésie » (*I.P.*, p. 29). Toute la théorie moderne depuis les formalistes russes lui donne tort.

Caillois refuse comme une imposture un rapport entre poésie et prophétie : les faux prophètes lui font manquer un problème majeur du langage et du politique, qui est le rapport historique entre poésie et prophétie, pour le sujet comme pour la collectivité. Pourtant, un paradoxe sort, indirectement, de l'incompréhension même de Caillois : la nature essentiellement polémique

du langage, et de la poésie. Le langage est traversé de conflits, qui sont les enjeux du sujet et de l'État, les stratégies philosophiques et politiques. La poésie ne peut être que contre la poésie déjà faite, sinon elle la refait et elle est refaite.

Caillois est rigoureux, mais sa rigueur contre la poésie est abstraite, plus que théorisée. Il est contre l'art pour l'art – mais avec un argument pris à l'idée du langage en général : « C'est que les mots ont un sens, et leur assemblage encore plus » (*B.*, p. 87). Sartre, dans le tome III de *L'Idiot de la famille* est plus fort, parce qu'il prend l'art pour l'art historiquement. Avant tout, Caillois ne veut pas être dupe. Si bien qu'il l'est. Il polémique contre l'inséparation du fond et de la forme, et confond la facilité surréaliste avec l'enjeu du problème. Il réagit contre la tyrannie de l'image, – « ils en mesurèrent la valeur à l'extravagance » (*B.*, p. 140) – et propose l'image juste, mais qui dira ce qu'est la justesse ? Qu'il ait cru à la fin du roman ou de la poésie néomallarméenne, vers 1945, tout le monde peut se tromper. Mais il reste en prise sur l'historicité de l'art quand il intervient pour une éthique. Ainsi, autant il pose qu'« on le disqualifie [l'art] en l'exaltant seul » (*B.*, p. 152), autant il peut critiquer la notion d'engagement : « ayant rejeté pour l'homme de Lettres toute responsabilité, ils se désolent ensuite qu'il soit irresponsable » (*B.*, p. 367). Il remarquait que la subversion chez les écrivains fait leur succès. Il en tirait la conclusion que leur révolte « ne combat pas l'hypocrisie régnante, elle la constitue » (*B.*, p. 356). Contre la poésie où « le langage soit le plus éloigné de son usage ordinaire » (*B.*, p. 317), poésie culte, « langage vain qui ne conserve du langage que l'apparence » (*B.*, p. 325), il y a toujours la postulation de Baudelaire, qu'il reprenait : « du banal, tirer l'inimitable » (*B.*, p. 245). Mais la polémique immédiate masquait l'investissement théorique.

Pour fixer, stabiliser la société, Caillois voudrait un langage et une littérature de conservation (il y aurait donc une conservation sacrée, celle de l'ordre, et une conservation profane ?) : « Un langage strict est facteur de vérité, de liberté ; un langage relâché, de fraude et d'esclavage : il livre aux caprices de l'habile l'esprit fasciné par un mot trompeur et prestigieux. L'exactitude

du langage, la solidité de l'ordre social vont de pair : à société troublée, dictionnaire dément ; et langage fixe à société stable » (*B.*, p. 160). Mais retenir le langage ne saurait retenir la société. Pas plus qu'agiter des mots dans un chapeau ne la bouleverse. Une société troublée a un langage troublé. L'ordre, la raison, la justice, la beauté, la « cause de l'homme » (*B.*, p. 163) sont bien intemporels. Le danger de l'éthique est la moralisation. Pourtant, il y a à penser la responsabilité de l'écriture. Mais Caillois semble supposer une relation causale entre l'écriture et la société : écrire des mots en liberté, « c'est pourrir l'ensemble des relations humaines » (*B.*, p. 332). Une métaphysique du langage s'y exerce, elle met en œuvre une politique du sujet, ni effet ni cause – *signe* présuppose cette relation : « Publicité de l'obscène, dissolution du langage, voici selon moi des signes éloquents à la fois de l'agonie des Lettres et de la faiblesse d'une société » (*B.*, p. 353). Caillois ne déteste pas provoquer : « Il m'arrive de me déclarer partisan d'une littérature édifiante. Je cours le danger que plusieurs s'imaginent alors que je parle en moraliste : je parle en maçon. La confusion toutefois ne me déplaît qu'à demi. Car je me représente volontiers la morale comme une sorte d'architecture » (*B.*, p. 346).

Contre le narcissisme esthète de paroles qui n'obligent pas, Caillois ébauche une éthique de l'écriture. C'est peut-être par là qu'il est le plus actif, aujourd'hui : « Chacun pouvait avancer les plus graves propositions sans que rien de grave s'ensuivît » (*B.*, p. 141). Ce qui est d'un homme simple. Mais il opposait aux esthètes une règle, une foi : « foi et inquisition sont choses qui vont ensemble » (*B.*, p. 194), vague et menaçant en même temps. D'une éthique élémentaire : « qu'il n'est pas d'artiste qui ne soit en même temps homme et citoyen », que le langage « est fait humain et fait social avant de devenir matière littéraire » (*B.*, p. 259). Truismes moralisants dans l'humanisme théologique abstrait, non dans une éthique et une pratique du sujet historique. Ces préceptes ont un sens politique, même si Caillois les énonce en termes qui font métaphore : la « circulation d'assignats » (*B.*, p. 268) détruit l'esprit d'examen, « amène la servitude » (*B.*, p. 301). Caillois disait : « soutenir le parti de

l'homme » (*B.*, p. 360). Défendre le langage, c'est soutenir son historicité, et celle-ci fait la théorie et la défense de la démocratie, non des abstractions. Il suffit déjà de dire homme du commun. Ce qui n'est pas étranger à Caillois : « Tout le mal vient que l'écrivain pense pouvoir impunément séparer la cause de l'art de celle de l'homme. Il refuse de prendre part au labeur commun » (*B.*, p. 361), et « Si le vouloir de l'artiste se compose avec le vouloir commun, c'est la grande chance de l'art » (*B.*, p. 375) – « constituer quelque communion ». Mais cela ne se décide pas. Problème inséparablement éthique et théorique-pratique : par et dans l'écriture, solitaire, c'est solidaire. Comment ? La réponse est la question : l'aventure.

Caillois n'a pas ménagé la « littérature sans provision » (*R.*, p. 186). Entre une littérature d'amateurs et une « littérature de série », il rêvait d'un dépassement-conciliation, à la hégélienne, d'une littérature « réconciliée avec la Cité » (*R.*, p. 199). Mais autant la clarté, autant la conciliation sont des ruines. Ce qui en sort, c'est l'adversaire. Le sacré le met au passé, mais ce passé est notre crise d'avenir. C'est là que Caillois s'est situé, au cœur de problèmes qui font « la matière première de la poésie » (*A.P.*, p. 110). Nous n'entendons plus ses réponses, mais ses questions.

12. Situation de Sartre dans le langage

Ce n'est pas tant une situation qu'un passage, à travers Sartre, que j'esquisserai. Le structuralisme est venu, il est passé. La sémiotique, maintenant-hier, occupe les littéraires. L'existentialisme n'est plus mondain comme il l'a été. Le vent n'est plus à la responsabilité, à la conscience. L'éthique est désuète. On se soucie davantage, dans l'après-structuralisme ou l'après-Wittgenstein, de systèmes de signes, de logique. On est beaucoup plus scientifique, et formalisé. Ce qui n'empêche pas, au contraire, de se soûler de jeux de signifiants. Leibniz et Court de Gébelin sont harmoniques. Sartre n'est plus d'*avant-garde.*

Mais Sartre a poussé, plus loin qu'on ait jamais poussé, l'aventure de chercher les rapports si traditionnellement présupposés entre un homme et une œuvre. En quoi il reste non seulement exemplaire par la force et la tenue, sa minutie synthétique, – s'être maintenu là où d'autres n'ont fait que côtoyer, ou cru qu'ils avaient dépassé la question. Il reste exemplaire par sa manière de tendre la contradiction. Pourtant, avec toute l'admiration pour le travail, il y a un point où il lâche. Je ne parle pas de l'inaccomplissement, du quatrième volume non écrit ou non publié de *L'Idiot de la famille,* de l'inachèvement de la *Critique de la raison dialectique.* Je parle du point théorique interne ou se défait ce qui se faisait et qui continue d'avancer, mais en contenant sa déroute. Non un échec. Car nul n'a jamais autant réussi une entreprise comme *L'Idiot de la famille.* Mais un manque constitutif avance avec l'avancée de l'ouvrage. C'est pourquoi il y a aventure, un roman de la pensée. C'est par là que Sartre n'a plus rien à faire d'avoir tort ou d'avoir raison. Et qu'il ne s'agit pas d'avoir raison contre lui. Situé, il situe. Il marque son temps, un temps du rapport entre la théorie du langage et celle de l'historicité.

C'est si nous travaillons l'historicité qui nous travaille, si nous nous déplaçons – ce qu'on se gardera de prendre pour

un progrès, nécessairement – que nous pouvons, non juger, mais reconnaître ce que nous ne connaissons pas. Ainsi, je n'en sais pas plus, et certainement infiniment moins, que Sartre, mais je suis ailleurs. Ces décalages, qui ne sont guère dialogiques, situent à leur tour l'interpellation. Il ne s'agit alors plus tant de comprendre, que de poursuivre, reprendre, essayer ailleurs.

Je me limiterai à tenter de circonscrire les difficultés, chez Sartre, de son rapport à la théorie du langage, passant par sa méthode, son marxisme, sa poétique, leurs effets sur le savoir autant que sur les pratiques, pour ce qui est d'écrire. Mais ces effets ne s'arrêtent pas plus à la théorie de la littérature que la poétique elle-même ne s'y arrête. Il s'agit, *par* et non *à travers* la littérature, des rapports entre la politique du signe et la politique du discours. La littérature est capitale, on ne peut pas la traverser, car elle joue l'un des enjeux les plus grands que puisse connaître le sujet. Elle fait une politique du sujet, à notre, votre insu. Elle est la scène et la pièce où se jouent les conflits du sujet avec la philosophie politique de l'État, la pratique de l'État, mais pour de vrai, sans répétitions. On ne s'y relève pas derrière le rideau. C'est dire que je ne lis pas philosophiquement la philosophie de Sartre, pas plus que phénoménologiquement la phénoménologie, ni ne tiens ici un discours philosophique. Il s'agit seulement d'une enquête pour une question. La question est celle de la place et du fonctionnement dans le langage de ce qu'on nomme intransitivement *écrire.* Poser la question à la fois mène et modifie l'enquête. Je ne vais donc pas décrire. Mais tenter de montrer des stratégies, des enjeux. C'est pourquoi je m'en tiens, loin de toute exhaustivité, à deux œuvres de Sartre, *Saint Genet comédien et martyr,* et surtout *L'Idiot de la famille,* mis en rapport avec *Questions de méthode,* dans *Critique de la raison dialectique*[1]. J'ai ébauché

1. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet comédien et martyr,* t. I des *Œuvres complètes* de Jean Genet, Gallimard, 1952, – abrégé plus loin en *S.G.* ; *L'Idiot de la famille,* t. I et II, Gallimard, 1971, t. III, 1972 – je ne mentionne que l'indication du tome et la page ; *Critique de la raison dialectique,* Gallimard, 1960, abrégé en *C.R.D.* ; j'ajoute un entretien paru dans *Le Monde,* 14 mai 1971.

et situé ma critique dans *Le Signe et le poème,* auquel, pour le sens et le statut de mon propos, je renvoie[1].

Peut-être toute la recherche de Sartre, tout son projet se rassemble dans *L'Idiot de la famille,* et dans la question posée en préface : « Que peut-on savoir d'un homme, aujourd'hui ? » Il s'agit de *comprendre* une « âme déchirée » (I, p. 512), « truquée » (I, p. 574), pour *expliquer* une œuvre, *Madame Bovary.* Il y a un défi contre le siècle, à reprendre ce que la modernité a rejeté, du *Contre Sainte-Beuve* et des formalistes russes aux structuralistes, aux sémioticiens, aux théoriciens du *texte.* Sartre dit : « Je m'oppose complètement à l'idée de *texte* » (entretien du *Monde*). Il ne craint ni le psychologisme qui titrait une collection universitaire *L'Homme et l'œuvre,* ni de traiter un recueil de correspondance comme le discours de qui est sur le divan de l'analyste. Et son manque de prudence a raison des prudences, qui sont des ruses, car elles consistent à faire comme sil n'y avait plus cette question, de l'homme *et* l'œuvre. Sartre a conquis sa naïveté. Il est parti pour des va-et-vient dont justement peut-être on ne peut pas sortir.

Apparemment, il part de l'œuvre : « L'œuvre pose des questions à la vie », elle est « *plus complète, plus totale* que la vie » (*C.R.D.,* p. 90). Il faut comprendre ce qui y mène, qui est conçu comme une causalité. Comment autrement ? Comprendre un sujet, « interroger sa protohistoire » (I, p. 158), « reconstituer dans toutes ses phases le mouvement dialectique par lequel Flaubert se fait progressivement *l'auteur-de-"Madame Bovary"* » (I, p. 659). La vie est une défaite, l'œuvre est la victoire. La vie est une mise en demeure, en impasse, l'œuvre est la solution, la *réponse,* l'issue. Dans *Saint Genet* : « prouver que le génie n'est pas un don mais l'issue qu'on invente dans les cas désespérés » (*S.G.,* p. 645). *Certains* l'ont inventée. Mais ce n'est pas *quelque chose* : c'est leur vie. Et ils ont pu en mourir. Van Gogh a écrit : « mon travail à moi, j'y risque ma vie et ma raison y a sombré

1. *Le Signe et le poème, op. cit.,* p. 161-166, pour ce qui est de Sartre, mais seul l'ensemble du livre comme trajectoire d'une question situe ce passage même.

à moitié[1] », On est dans un tourniquet. Qu'a-t-on appris ? Que Flaubert est Flaubert et qu'il n'y en a qu'un et ainsi de suite ?

Comment échapper à l'effet d'après-coup, à l'illusion rétrospective ? L'œuvre est singulière. C'est elle qui a *écrit la vie,* où on fouille, cherchant une *biographie.* Sartre parle de la saveur « qu'il faudrait restituer au terme d'une longue fréquentation ou d'une étude biographique » (I, p. 658). La *« personnalisation »* est une réciprocité : l'œuvre est « l'outil ou le matériau de l'élaboration de l'homme par l'œuvre et de l'œuvre par l'homme » (I, p. 659). Mais l'*objectivation,* dans et par l'œuvre, fait que l'œuvre n'est pas, n'a jamais été *expression,* comme l'écrit pathologique est, d'une subjectivité, la plus simple expression. De la subjectivité à l'objectivité l'œuvre est historique. Contradiction que tient le terme d'*« universel singulier »* (III, p. 30). Flaubert était névrosé, mais entre tant de névrosés, il y a un « art poétique qu'il tire de sa névrose et qu'il découvre le *premier* dans son siècle » (II, p. 1990). Il y a une circularité, de l'homme à l'œuvre, et de Sartre, entre sa question et sa réponse. Sartre écrit : « le rapport de Flaubert à l'art est la clé de sa névrose » (II, p. 2009). C'est que réversiblement la névrose de Flaubert est la clé de son rapport à l'art. Sartre écrit que Flaubert « voyait sa propre vie peuplée d'inter-signes » (I, p. 310) dont il a rempli *Madame Bovary.* C'est qu'on les trouve et qu'on les cherche dans *Madame Bovary.* L'idiot de la famille est devenu un génie : le « développement concret de cette enfance » (I, p. 387) explique-t-il le génie ?

Cette circularité cependant n'est pas une tautologie. Sartre a raconté et démontré à la fois que, sans le malheur vécu de ses rapports à son père, à sa mère, à son frère, à sa sœur, Flaubert, sans sa solitude qui a déterminé ses rapports aux autres donc au langage, n'aurait pas été cet écrivain-ci, *l'auteur-de-Madame Bovary.* Le génie est donc une histoire. Rien d'autre qu'une histoire. Une spécificité du vivre, ou inséparable du vivre. Y a-t-il même encore une spécificité distincte, littéraire ? Oui, puisqu'il y a le langage. Elle n'est d'ailleurs pas propre aux arts du langage seuls. Qu'est-ce qu'une vie de peintre et son rapport

1. Marc Edo Tralbaut, *Van Gogh le mal aimé,* Lausanne, Edita, 1969, p. 338.

à peindre ? Et ainsi sans fin. Sartre a voulu démontrer que les « états ambigus » de Flaubert dans son enfance sont « à la source même du génie de Flaubert » (I, p. 361). Une source-origine, une source-cause. Et si on connaît la source, connaît-on autre chose qu'une source ? La valeur attachée à l'œuvre se déplace vers la connaissance du sujet-auteur : « Revenons au docteur Larivière : ce qui donne tant de prix aux pages de *Madame Bovary* qui se rapportent à lui, c'est qu'elles nous font voir le père décédé à travers le souvenir que Gustave, à trente-cinq ans, conserve de lui » (I, p. 454). Le docteur Larivière est une transposition, une *clé.* L'œuvre est instrumentalisée, traversée, détextualisée. Connaît-on moins le génie là où il est impossible d'en faire autant ? Pour Isaïe, Sophocle, Shakespeare ? Ni oui, ni non.

Le génie est une spécificité et une historicité inséparables. Sartre explique *ce que* Flaubert écrit et *pourquoi,* mais pas le pourquoi du comment. Ainsi l'effort inégalé de *L'Idiot de la famille* revient au *style-c'est-l'homme-même.* Ce qui n'est que trop vrai, mais on ne sait pas comment c'est vrai, et on n'a de nouveau rien dit en disant tout. Les questions de Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? » et « Que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui ? », dans leur couplaison complémentaire, laissent autant côte à côte l'œuvre *et* l'homme que le dualisme classique fait du corps et de l'âme, et le double dualisme du signe, interne entre signifiant et signifié, externe dans son rapport aux choses.

Que peut-on savoir du langage, aujourd'hui ? C'est-à-dire du sujet, dans son rapport à l'histoire, au social, à l'État ? Déplaçant la question, il s'agit de ne plus oublier le langage. Car la question sur l'homme paradoxalement oublie le langage. Elle institue une anthropologie qui contient et continue la métaphysique du signe, avec ses corollaires esthétiques et politiques, au lieu de travailler à une anthropologie historique du langage.

De même que l'histoire sainte « transforme continuellement l'histoire en catégories mythiques » (*S.G.*, p. 13), les catégories de la conscience, de l'être, de la totalité, de l'unité, transforment continuellement le langage, son historicité, en catégories mythiques, tournées vers la « *réconciliation* » de l'Être, ce « rêve tendre » de l'unité et des « optimismes naïfs » (*S.G.*, p. 274).

Que peut-on savoir d'un sujet ?

Sartre postule la voix dans l'écriture, et la trouve. C'est son rapport privilégié à Flaubert. À lui seul, il susciterait un autre roman-méthode, qui est pourtant déjà, contenu dans *L'Idiot de la famille* même. Du parlage de Flaubert, Sartre montre que ce dernier « entrevoit une théorie anticartésienne du langage : pour lui la conception ne précède pas l'expression ; c'est l'inverse : on parle et le sens advient par les mots » (I, p. 879), d'où : « on dit plus qu'on ne sait, plus qu'on ne comprend alors même qu'on s'efforce de n'exprimer que ce qu'on a conçu clairement » *(ibid.)*. L'oral est opposé à l'écrit comme le moindre contrôle à la surveillance sur soi. C'est sa correspondance-association libre, où Flaubert « écrit comme on parle sur le divan de l'analyste » (I, p. 880), opposée aux œuvres : « Le secret du style dans les grandes œuvres de Flaubert, c'est qu'il est éloquence refusée » (I, p. 885). Œuvres où pourtant « la *voix* demeure jusqu'au bout l'*achèvement de l'écriture* » *(ibid.)*. La contradiction reste intacte, de la voix non-voix, et le mystère, dans les mots de la stylistique ancienne : le *secret du style*. Non que ce *secret* soit percé, loin de là ni que des termes techniques élucident les mystères qu'ils supposent résolus. *Secret* se désigne comme intuition préthéorique, et reste pris dans les implications de la métaphysique du signe, où manœuvre l'empirisme.

La seule technique opératoire est alors une analyse des présuppositions, du non-dit à travers le dit et, dans les écrits de jeunesse de Flaubert, les « intentions avouées du narrateur et, entre les lignes, celles qu'il tait mais qui sont impliquées nécessairement par le récit » (I, p. 413). C'est la psychanalyse d'une famille, comme on n'en a peut-être jamais écrite, avec cette extension, sauf qu'elle ne se fait pas sur du vivant. Sartre dégage admirablement comment, chez Flaubert enfant, le refus d'apprendre à lire montre que la conception du langage est « rapport à soi et aux autres » (I, p. 363), ou comment, envers sa sœur, il « s'est sûrement connu comme *garçon-mal-aimé-devant-être-suivi-d'une-fille-dont-il-usurpe-la-place* » (I, p. 722). Ce sont des sources : « dans sa rancune prospective réside la source de

son pouvoir d'observation » (I, p. 446). Une caractérisation jamais ainsi marquée, une découverte, la passivité de Flaubert : « méchanceté passive » (I, p. 448), « constitution passive » (I, p. 667), – en rapport à construire avec les phrases au passif : « les verbes passifs très nombreux, qui constituent souvent le défaut des phrases flaubertiennes et qui contribuent à faire des œuvres de Flaubert ce que Malraux appelle de "beaux romans paralysés" » (entretien). Mais pourquoi alors un *défaut,* si ces phrases sont *l'homme-même* ?

L'appel à la psychanalyse est un passage à la psychanalyse, plus qu'un rapport à elle ou un discours sur, plus qu'une application, mais pratiquement la méthode de connaissance, de découverte, qui s'identifie, sinon qui se substitue, au projet anthropologique tout entier de Sartre : « Seule, aujourd'hui, la psychanalyse permet d'étudier à fond la démarche par laquelle un enfant [...] Seule, elle permet de retrouver l'homme entier dans l'adulte, c'est-à-dire non seulement ses déterminations présentes mais aussi le poids de son histoire » (*C.R.D.,* p. 46). La psychanalyse est alors à la fois un outil (elle *permet*), et ce qui tient l'outil. Méthode et projet, elle est rendue coextensive à l'« idéologie » existentialiste. Pas plus que celle-ci, elle ne s'oppose au matérialisme dialectique qui l'a pourtant représentée comme un « avatar du fétichisme de l'intériorité » (*C.R.D.,* p. 47). Elle serait une « médiation privilégiée » pour passer des « déterminations générales et abstraites à certains traits de l'individu singulier » *(ibid.).* *L'Idiot de la famille* : une de ces « monographies psychanalytiques » qui étudient « l'évolution de la famille française entre le XVIIIe siècle et le XXe, laquelle à son tour traduit à sa manière l'évolution générale des rapports de production » *(ibid.).* Mais il y a une double difficulté, celle de l'œuvre : si elle *traduit,* elle aussi, qu'est-ce que ce *traduire,* et qu'implique cette métaphore ? et la difficulté de la relation au marxisme. Le rôle que Sartre fait jouer à la psychanalyse réalise le *mythe de l'articulation.* Il en est peut-être le principal émetteur. Tous les nains d'aujourd'hui sont sur ses épaules. Il y a mythe parce que le discours efface les contradictions, empiriques et théoriques, au profit d'une unité-vérité-totalité. Le projet anthropologique se veut l'intégration

de la psychanalyse et du marxisme, mais en même temps, à la question d'une incompatibilité entre les deux, Sartre répond : « la médiation analytique ne change rien » (*C.R.D.*, p. 49). D'où des questions à la méthode.

Que peut-on savoir d'une méthode ?

De l'homme à l'œuvre, par *empathie*. Un continu, de l'analyste à l'analysé. Qui fait de l'analyse au moins en partie une herméneutique. À la fois et successivement *dehors* et *dedans* : « Je viens de faire l'analyse chimique de cette âme divisée, à présent il faut la recomposer » (*S.G.*, p. 281), et « je veux le décrire de l'intérieur tel qu'il s'apparaît à lui-même vers sa dix-huitième année » (*S.G.*, p. 282). Comme les historiens romantiques voulaient revivre, ou faire revivre, le passé. Comme le romancier dit classique, à la fois intérieur et extérieur à ses personnages. Le récit est celui du roman du XIX[e] siècle : « Nous l'avons vu passer de l'acte au geste et du geste au mot ; mais pour passer du mot à l'œuvre, il y a un long chemin plein d'embûches à parcourir. C'est sur ce chemin que nous allons le suivre » (*S.G.*, p. 470). Roman d'apprentissage, explicitement, et méthode. Flaubert, « nous l'avons compris de l'intérieur, c'est-à-dire en complicité avec lui » (II, p. 1787). Bien que, strictement, complicité ne soit pas intériorité, sinon il n'y aurait plus complicité. Et pour le roman de Sartre, qui s'écrit à travers celui de Flaubert, cette complicité est le héros, effacé et tout présent. Le « point de vue de l'intériorité » (II, p. 1810) se fait par les prosopopées fréquentes, les guillemets pour parler la pensée de Flaubert : « Docile disciple de mon père, je m'empresse de croire... » (I, p. 560). *L'empathie est un historicisme* : l'illusion de décrire le passé tel qu'il a été vécu, la méconnaissance de ce qu'est *décrire,* l'observé et l'observateur fondus par fiction dans le même et croyant faire abstraction de l'observateur. Aussi ce discours simple et double à la fois doit-il prendre des précautions réitérées, passant de la description substitutive à la présentation : « Je dis ce que pense Flaubert et ce qu'il fait penser à Emma ; non ce que je pense » (II, p. 1276, n. 1).

Une anthropologie totale génétique et structurale, autant tout le langage dans un mot et toute l'humanité dans un homme, le particulier concret et l'universel en un, c'est ce qui fait de *L'Idiot de la famille* l'accomplissement des *Questions de méthode.* Le conflit avec le marxisme, le constat d'une carence dans le marxisme, ont lancé le projet : « Le marxisme contemporain montre, par exemple, que le réalisme de Flaubert est en rapport de symbolisation réciproque avec l'évolution sociale et politique de la petite-bourgeoisie du Second Empire. Mais il ne montre *jamais* la genèse de cette réciprocité de perspective » (*C.R.D.*, p. 45) ; « Nous ne savons ni pourquoi Flaubert a préféré la littérature à tout ni pourquoi il a vécu comme un anachorète, ni pourquoi il a écrit *ces* livres plutôt que ceux de Duranty ou des Goncourt » *(ibid.).* Par « analyse régressive » et « synthèse progressive », il fait la « genèse de cette sensibilité » (I, p. 51), il *explique* le génie : « explication » (I, p. 52), « restitution » (I, p. 54), « déchiffrer » (I, p. 181). Ayant à faire l'analyse d'un discours, Sartre a mis tout son travail dans la recherche d'une genèse. Par là, il a identifié le *fonctionnement* et la *genèse,* au bénéfice de la genèse. Il était donc conduit à remonter un cours, remonter aux sources, comme on dit, non seulement trouver l'origine mais la revivre, comme du dedans. La méthode semble plutôt tenir des sciences de la nature, et biologiser le langage, organisme *vivant.* Elle est contemporaine de Darmesteter, épistémologiquement, c'est-à-dire du temps « où la science du langage s'était persuadée à elle-même qu'elle était une science naturelle, presque une science physique ; [...] profonde illusion de sa part, [...] ce débat est clos et bien clos[1] ». Il y a ainsi une contradiction très forte dans cette méthode, car cherchant à faire une histoire, elle naturalise le langage, et alors que son empathie fait un historicisme, elle opère l'inverse d'une méthode qui chercherait dans la spécificité du langage sa propre épistémologie, celle de l'historicité. Il y a à reconnaître que toute unité du langage participe du principe de Saussure, qui historicise radicalement l'origine en fonctionnement. Ainsi :

1. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale,* éd. critique par Rudolf Engler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1974, t. II, 4[e] fascicule, p. 5.

« La question de l'*origine du langage* n'existe même pas. Ce serait étudier où commence le Rhône, localement et temporellement. Question absolument puérile. Le soi-disant contrat primitif se confond avec ce qui se passe tous les jours (avec création indéfinie de signes)[1] », et « Il n'y a aucun moment où la genèse *diffère* caractéristiquement de la *vie* du langage, et l'essentiel est d'avoir compris la vie[2] », – où la « vie », dans les contextes de Saussure, renvoie au système, à la valeur, aux transformations, à tout le mécanisme dans ce qu'il a de systématique, et qui requiert une systématique, une « philosophie de la linguistique ».

Du sujet au social, Sartre les montre tous deux, l'un par l'autre, historiques. Biographie et époque, la méthode « déterminera progressivement la biographie (par exemple) en approfondissant l'époque, et l'époque en approfondissant la biographie » (*C.R.D.*, p. 87). L'époque étant définie « toute temporalisation historique dans la mesure où elle produit d'elle-même ses frontières » (III, p. 440). Et la méthode de Sartre rationalise un rapport, entre des écrivains et une époque, jamais tenu avec une telle précision dans la réciprocité. Mais elle le fait, et elle veut « rester *euristique* » (*C.R.D.*, p. 87), en identifiant le *sens* et la *totalité*. Cette identification lève des difficultés qui tiennent fondamentalement à sa relation au marxisme.

Qu'est-ce que le marxisme de Sartre ?

Sa méthode se donne pour marxiste. Elle a un lexique marxiste. Elle est rejetée par les marxistes comme non marxiste. Rejet parfaitement intégré par le projet anthropologique de Sartre. Il importe donc, dans et par l'analyse de la théorie du langage et de la littérature chez Sartre, de situer le statut du marxisme chez lui, si contradictoirement tendu entre « une méthode plus ou moins révolutionnaire parce qu'elle est marxiste » (entretien), c'est-à-dire plus marxiste que les marxistes eux-mêmes ne le sont, et une critique du marxisme, – à la fois une volonté de l'être et

1. Même édition, 1[er] fascicule, p. 30.
2. *Ibid.*

une impossibilité de l'être, précisément parce qu'elle garde trop du marxisme, et par le statut du sujet dans le marxisme.

Le tome III de *L'Idiot de la famille,* étant donné la spécificité de son objet, jamais traité ainsi par Marx, n'évoque pas en vain, à plusieurs reprises, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte.* Par le rapport entre écrivain et société en termes de contradictions, et de contradictions masquées, l'inconscient de l'idéologie. Pour le futur écrivain de 1840, la littérature se présente « comme un travail destructeur qui suscite sa négativité alors que l'idéologie bourgeoise, approfondie, complétée, est devenue positive et conservatrice depuis que cette classe est au pouvoir. Nous reviendrons bientôt sur cette contradiction masquée » (III, p. 75). Il me semble qu'on n'a jamais si clairement exposé ce qui liait Flaubert ou Baudelaire à leur classe tout en les retournant contre elle, ni si bien (en termes poétiques-politiques) démarqué le vrai du truqueur, ici Leconte de Lisle : une histoire de la littérature dans et par l'histoire, non une histoire *de* la littérature.

Cependant les notions marxistes dont *se sert* Sartre, comme celle d'« infrastructure économique » (III, p. 245), sont alléguées, citées, plaquées. Elles viennent d'une autre pertinence, qui a sa propre spécificité. Leur transport présuppose l'unité *immédiate* du politique, et, par l'absence de tout problème épistémologique, l'absence d'une spécificité épistémologique, où la littérature est indiscernable de l'idéologie, et où le langage est fondu à l'idéologie. Sartre utilise ici de confiance et comme clichés, ces emprunts : « L'époque *se fait* comme totalisation d'une société en s'opposant à elle-même à travers des milliers d'incarnations particulières qui luttent entre elles pour survivre sur la base de transformations infrastructurelles » (III, p. 443). Cette *base* est une évocation purement nominale, allusion à la doctrine et non opération. La démonstration est supposée faite ailleurs. Il suffit de dire la formule, pour éviter de faire la démonstration. Ces mentions sont une assurance prise sur le marxisme, une foi : « comment, si l'on croit – comme je fais – à la dialectique qui mène des infra aux superstructures et qui produit celle-ci à partir de celles-là, comprendre qu'un praticien féru de Darwin [...] » (III, p. 302).

La notion de *lutte de classes,* elle, semble plus active, bien qu'elle agisse aussi par allusion : « Ainsi, au cours de la lutte de classes qui donne sa vraie figure au XVIII[e] siècle, quand la littérature croit se poser pour soi, elle se borne à détruire l'idéologie de la classe politiquement dominante pour frayer le chemin à l'idéologie de la classe qui a le pouvoir économique » (III, p. 74). Les bourgeois choisiront le Second Empire « à l'occasion d'événements réels dont l'origine est à chercher dans la lutte des classes » (III, p. 665). Mais Sartre n'attribue pas le statut de science-vérité-théorie universelle à la notion de lutte des classes, du moins pas explicitement. D'où le trouble interne de sa référence à la lutte des classes. Elle est la vérité des contradictions historiques. Pourtant il en récuse la conséquence théorique majeure. Et la notion de lutte des classes fait-elle, à elle seule, le marxisme ? Non, si on n'en fait pas un concept « scientifique », dans un marxisme-science. Hors du marxisme-science, c'est un élément hors système, idéologique, fondamental, mais vague. Ce que précisément fait Sartre : « Comprendre le marxisme c'était d'abord comprendre la lutte des classes[1]. »

Sartre récuse l'identification du marxisme à une science. Il y reconnaît une incapacité de théoriser le spécifique, le sujet. L'idée qu'un écrivain exprime son temps est une notion « simplifiée à l'extrême par la critique – et notamment par les études "scientifiques" du marxisme » (III, p. 424). Le marxisme a « entièrement perdu le sens de ce qu'est un homme » (*C.R.D.,* p. 58). Et c'est le programme des *Questions de méthode* réalisé dans *L'Idiot de la famille* : combler un manque, une carence du marxisme. Lui apporter ce sens de la spécificité, que Marx avait et que le marxisme a perdu. Apporter la méthode pour analyser la « spécificité de l'*événement* historique » (*C.R.D.,* p. 81), éliminer « l'absurde juxtaposition d'un résidu contingent et d'une signification *a priori* » *(ibid.).* À ce prix, Sartre accepte d'être mal aimé par les marxistes, de ne faire qu'une *idéologie* : il *complétera* la lacune des marxistes malgré eux, il ranimera

1. Cité par Michel Sicard, « Sartre, philosophe de l'histoire », *NRF,* n° 298, novembre 1997, p. 97.

le marxisme de telle sorte qu'un jour sa théorie intégrante sera réintégrée, sera, elle, le « fondement » de la totalisation, que *doit* réaliser le marxisme intégral.

L'absence, ou l'incapacité, conjointe, sinon identique, d'une théorie du spécifique et du sujet, dans le marxisme, Sartre la constate, plus qu'il n'en cherche les causes, ou les sources: « Le marxisme s'est arrêté » (*C.R.D.*, p. 25). C'est une séparation entre la théorie-dogme, « Savoir pur et figé » et la pratique, « empirisme sans principes ». Il en résulte que « l'analyse consiste uniquement à se débarrasser du détail, à forcer la signification de certains événements, à dénaturer des faits ou même à en inventer pour retrouver, par en dessous, comme leur substance, des "notions synthétiques" immuables et fétichisées » (*C.R.D.*, p. 28). La description de Sartre ne vise que le traitement du particulier. Elle repère un fonctionnement, mais hors de ses stratégies, de ses enjeux, hors de son rapport au pouvoir, apparemment. Il est vrai qu'il y a l'implication: « Le formalisme marxiste est une entreprise d'élimination » (*C.R.D.*, p. 40). Mais ce qui domine, dans cette critique, c'est la stérilité anthropologique du marxisme, « scolastique de la totalité » (*C.R.D.*, p. 28). Le projet de Sartre est à la fois réaction et réanimation. Là où le marxisme est « insuffisamment euristique » (*C.R.D.*, p. 44) il veut une méthode euristique.

Mais Sartre, critique du marxisme, ne se veut pas antimarxiste: « Je l'ai souvent constaté: un argument "antimarxiste" n'est que le rajeunissement apparent d'une idée prémarxiste » (*C.R.D.*, p. 17). Puisque, préalablement, le marxisme, tel qu'il devrait être, a été identifié à la totalisation maximale de l'anthropologie, Sartre ne peut que chercher à *sauver* le marxisme: « Il n'est pas douteux en effet que le marxisme apparaisse aujourd'hui comme la seule anthropologie possible qui doive être à la fois historique et structurelle » (*C.R.D.*, p. 107). Il ne le sauve pas tel qu'il est. Il le modalise, il l'utopise: qui *doive* être. À condition de colmater une « faille », qui semble un défaut de méthode, et qui est que le marxisme « tend à éliminer le questionneur de son investigation et à faire du questionné l'objet d'un savoir absolu » *(ibid.)*. Or c'est toucher au statut de science auquel le marxisme tient plus

que tout, car il lui est indispensable pour s'assurer et conserver le pouvoir. Sinon, il n'est qu'une idéologie parmi d'autres. Mais ce statut très particulier de *science-pour-le-pouvoir* comporte précisément l'impossibilité de construire une théorie historique du langage, de la spécificité et du sujet. Comme les marxistes, ou tel marxiste, Lukács souvent visé, Sartre oppose *les* marxistes ou *des* marxistes, *au* marxisme. Mais il reproche au marxisme ce qu'il tend lui-même à faire, autrement, s'oubliant de son investigation tant il s'y est intégré par empathie, et s'identifiant, par l'intégration de la psychanalyse et du marxisme (tel qu'il est – la psychanalyse serait donc ce qui *comble* la faille du marxisme ?) en une anthropologie existentialiste, à un savoir absolu.

Sartre se veut *tout* le marxisme, que les marxistes ne sont pas. Il propose, pour cela, de généraliser à *« tous les domaines de l'anthropologie »* la méthode analytique-régressive et historique-génétique (*C.R.D.*, p. 42). La question de *L'Idiot de la famille,* « que peut-on savoir d'un homme, aujourd'hui ? » est donc, non seulement la même question que celle du programme antérieur, « avons-nous aujourd'hui les moyens de constituer une anthropologie structurelle et historique ? » (*C.R.D.*, p. 9), mais elle fait à la fois la question et la réponse. Les deux adjectifs, *structurelle* et *historique,* tiennent tout le champ des méthodes possibles, esquissant une réconciliation des deux adversaires, structuralisme et marxisme, en une complémentarité sans résidu, une anthropologie qui « trouve sa place à l'intérieur de la philosophie marxiste », considérée comme l'« indépassable philosophie de notre temps » *(ibid.). Unité-totalité-vérité,* c'est exactement ce qui définit le discours du mythe. Ce qui fait sa nécessité subjective-objective, son caractère *indépassable,* on dit aujourd'hui *incontournable.*

La totalisation fait le marxisme de Sartre : « il va de soi que les contradictions et leurs dépassements synthétiques perdent toute signification et toute réalité si l'Histoire et la Vérité ne sont pas totalisantes, si, comme le prétendent les positivistes, il y a *des* Histoires et *des* Vérités » (*C.R.D.*, p. 10). Aussi la question « Y a-t-il une vérité de l'homme ? », à la même page, présuppose-t-elle sa réponse : il *faut* qu'il y en ait *une.* La modalisation du

discours fait le préalable du projet. *Totaliser* a, chez Sartre, des emplois caractéristiques et fréquents : « Si nous voulons pénétrer plus avant dans la névrose de Gustave, il convient de totaliser l'"événement" de Pont-l'Évêque » (II, p. 1854). Le rapport entre la névrose subjective de Flaubert et la névrose objective de l'époque est une totalisation réciproque : « la seule hypothèse que nous aurons à vérifier doit partir de l'idée qu'un homme – quel qu'il soit – totalise son époque dans la mesure exacte où il est totalisé par elle » (III, p. 426). Jouent l'une sur l'autre une « totalisation globale » et une « détotalisation sérielle », le discontinu sur le continu. On peut, et il faut, « comprendre tout à fait le mal de Flaubert » (II, p. 2135). Il y a un volontarisme, un héroïsme de la pensée dans cette tension vers le tout. Mais le *sens* est-il *totalité* ?

Un rattachement explicite à l'hégélianisme pousse Sartre, et fait sa totalisation, sa dialectique. Le récit-biographie se présente lui-même comme un roman d'apprentissage, une dialectique vers une totalisation, quand Sartre parle de lui-même : « Il est vrai que j'ai assimilé certaines idées à travers des lectures indirectes, par exemple dans le cas de Lacan. De la même façon que je me suis trouvé, vers 1939, avoir assimilé beaucoup de choses de Hegel, que je connaissais mal : je n'ai vraiment pris contact avec Hegel qu'après la guerre, grâce à la traduction d'Hyppolite et à son commentaire » (entretien cité). Dans *Questions de méthode,* il rappelle la situation de Marx dans l'enseignement français de la philosophie, vers 1925, centré sur Aristote et la logistique : « Hegel lui-même nous était inconnu » (*C.R.D.,* p. 22). Sartre s'identifie à la « méthode dialectique », qui « dépasse en conservant » (*C.R.D.,* p. 95). Il sera donc une synthèse. Rejeté par le marxisme réel, il dépasse ce rejet en le conservant : « reconquérir l'homme à l'intérieur du marxisme » (*C.R.D.,* p. 59). Son projet-méthode est une *solution* de la contradiction, un dépassement-*conciliation* : « Le conflit Hegel-Kierkegaard trouve sa solution dans le fait que l'homme n'est ni signifié ni signifiant mais *tout à la fois* (comme l'absolu-sujet de Hegel mais en un autre sens) signifié-signifiant et signifiant-signifié » (*C.R.D.,* p. 103). L'empathie est-elle dialectique ?

C'est une synthèse marxiste contre le marxisme, puisqu'il n'est possible que de se « contenir dans le cadre » qu'il fournit ou de « se perdre dans le vide ou rétrograder » (*C.R.D.*, p. 29). L'existentialisme est « l'anthropologie elle-même » (*C.R.D.*, p. 104), mais en présupposant, en maintenant ce que Sartre n'a jamais analysé, ni remis en question, qui est la conception du langage dans le marxisme, et ce rapport de nécessité entre le sens et la totalité qui fait un sens de l'histoire et un sens du sens, et qui ne peut pas ne pas comporter son propre statut de la spécificité, de l'historicité, son jeu du sujet et de l'État. La situation de Sartre est donc extraordinairement contradictoire. Sa conciliation est plus de l'ordre du désir que de la théorie. Elle est tendue vers une théorie du sujet que le marxisme interdit, tout en voulant et cette théorie du sujet et le marxisme. Pour *avoir tout*. La clé universelle.

Pourtant Sartre a commencé, dans *L'Idiot de la famille*, une analyse historique dialectique, réaliste (au sens du matérialisme réaliste de Marx), qu'aucun marxiste n'a jamais faite. Mais le statut de l'opposition entre le subjectif et l'objectif n'est-il pas le même que celui de l'opposition entre le sujet et le social, résolue par un rapport du psychologique au sociologique ? Un rapport de passage-intériorisation réciproque direct qui méconnaît et oublie le langage, j'y viens plus loin. Cette restitution de Flaubert reste prise dans l'état théorique du défi qui lui a donné naissance : dans la mesure où elle sort d'une proposition que Garaudy faisait à Sartre, vers 1954, que Sartre rapporte dans l'entretien du *Monde*, d'*expliquer* un personnage, l'un selon une méthode marxiste, l'autre selon l'existentialisme. Ainsi Sartre acceptait, et répétait, l'opposition du marxisme-science à l'existentialisme-idéologie mais ne pouvait éviter d'être situé par le sens marxiste de *science*, et *d'idéologie*. Il y perdait en partie le sien, confirmation d'allégeance : idéologie, – « système parasitaire qui vit en marge du Savoir qui s'y est opposé d'abord et qui, aujourd'hui, tente de s'y intégrer » (*C.R.D.*, p. 18).

Qui tente de s'intégrer au marxisme se rend impossible d'en faire une critique fondamentale, théorique-pratique. Il conserve l'univocité de l'Histoire, le sens de l'histoire du marxisme :

« Ainsi la pluralité *des sens* de l'Histoire ne peut se découvrir et se poser pour soi que sur le fond d'une totalisation future, en fonction de celle-ci et en contradiction avec elle. Cette totalisation, c'est notre office théorique et pratique de la rendre chaque jour plus proche. [...] Notre tâche historique, au sein de ce monde polyvalent, c'est de rapprocher le moment où l'Histoire n'aura qu'*un seul sens* et où elle tendra à se dissoudre dans les hommes concrets qui la feront en commun » (*C.R.D.*, p. 63). Toute la faiblesse théorique constitutive du marxisme – *on a la théorie de l'histoire de sa théorie du langage* – est ainsi non seulement reportée mais réactivée dans le projet d'anthropologie-synthèse.

L'univocité mythique du sens s'accompagne d'un binarisme manichéen. L'opposition science/idéologie se double d'une répartition métaphorique positif/négatif, le tourniquet optimisme/pessimisme, gauche/droite. Une formalisation de type digital, caricaturalement, mécaniquement, loin de toute analyse historique, vous applique des paires de mots qui ont le schématisme parfait du mythe, l'indiscuté-indiscutable, le va-de-soi de l'idéologie. C'est « le pluralisme (ce concept *de droite*) » (*C.R.D.*, p. 24). Avec des précautions, et des guillemets, cette ponctuation de la *mention* et non de l'*emploi* mais qui permet l'emploi quand même : « Si je craignais de prêter à des simplifications excessives et d'être mal compris, je dirais qu'il y a un tour d'imagination "de gauche" et un autre qui est "de droite". Le premier vise à représenter l'unité que le travail humain impose de force au disparate ; le second à figurer le monde entier sur le type d'une société hiérarchisée » (*S.G.*, p. 516, n. 1). Ce qui confirme la situation *à droite* du pluralisme. Autre binarisme idéologique, l'opposition féminin/masculin : « On retrouverait ici une distinction entre l'imagination "féminine" (qui renforce chez la femme – lorsqu'elle est complice de son maître – l'illusion d'être au centre d'un beau cosmos tout fait et qui lutte contre l'angoisse en fournissant des *preuves esthétiques* de l'ordre universel) et l'imagination "virile", explosive (qui contient en elle et dépasse l'angoisse par les images qu'elle forme) » (*S.G.*, 520, n. 2). Le binarisme est mobilisateur. C'est un opérateur de glissement politique, affectif. C'est un désignateur d'altérité. Il

n'a pas d'autre sens que sa fonction. Aussi n'a-t-il du sens que jusqu'à un certain point : antisémitisme de droite, de gauche. Jusqu'à s'en vider, dérisoirement : un impérialisme de droite, de gauche ? Pourquoi pas une mort de droite, et une mort de gauche ? Hugo, dans *Quatre-vingt-treize,* dénonçait ce politique-là avec son humain à lui. Le mythe est le sujet de ce discours : celui qui l'énonce ne fait que lui prêter les organes de la phonation ou sa main à plume.

Sartre a un vague à la théorie, qui est la conséquence de sa situation. Ainsi son rapport au marxisme ne semble pas le contraindre à mettre au net son rapport à Heidegger. Il y fait allusion, plusieurs fois, et passe : « Le cas de Heidegger est trop complexe pour que je puisse l'exposer ici » (*C.R.D.,* p. 21, n. 1). Son Heidegger précède son Hegel. Avec Husserl, Scheler, Jaspers, il les date de son séjour de 1933, où il a « subi leur influence » (*C.R.D.,* p. 34). Il emprunte à Husserl le terme d'*« histoire régionale »* (*C.R.D.,* p. 35). Et celui, qui est fondamental, d'*épochè* : Flaubert « a la supériorité d'avoir commencé par une *épochè* radicale ; mis entre parenthèses, le monde et le langage ne sont réels ni l'un ni l'autre : tous deux sont des imaginaires » (II, p. 1999). Or le marxisme et la phénoménologie sont incompatibles (même s'ils sont, à certains égards, des alliés objectifs), ne serait-ce que par leur théorie de l'histoire. Sartre tient à la fois le discours de la phénoménologie et celui d'un marxisme idéal. Il peut le faire, ou plutôt il ne peut faire autrement, parce que son anthropologie humaniste transporte une *théologie* masquée, qui passe dans l'accès direct-total à l'Homme, oubli du langage – de l'historicité du discours et du poème –, oubli de l'observateur dans l'observé.

Qu'est-ce que la poétique de Sartre ?

Parlant du langage, Sartre emploie plusieurs fois le terme théologique de *Verbe.* Cet emploi ne peut pas être innocent de son histoire. Élégance, concession, habitude, rien de ses implications n'en serait atténué, mais aggravé plutôt, par la méconnaissance. Les associations verbales personnelles, qui sont l'histoire

de chacun dans le langage et dans sa langue et dont Humboldt parlait en termes d'historicité, et que la psychanalyse aussi historicise, Sartre écrit qu'elles « constituent, chez chacun de nous, le fond singulier et incommunicable de toute appréhension du Verbe » (I, p. 932, n. 1). Le rapport de Flaubert à sa mère a « vicié ses rapports au Verbe et à la vérité » (I, p. 721). La théologie, la métaphysique du signe-absence, font un continu théorique qui contient nécessairement une poétique substitutive.

La littérature est donc représentée comme compensatoire, dans sa relation avec la vie. Écrire serait « traiter le discours écrit comme un *analogon* immense de toutes les absences qu'il veut présentifier » (I, p. 933). La littérature est un antimonde. Ce que montre cette analyse des associations *femme* et *fleur* pour le nom de la ville de Florence : « Choisir la somptuosité des noms, c'est déjà préférer l'univers du Verbe à celui des choses, et l'assouvissement par les mots – ou faux assouvissement – à la jouissance réelle des biens de ce monde » (I, p. 934). Le *faux* opposé au *réel.* Est-ce seulement parler de la littérature « telle que le XIXe siècle la conçoit » *(ibid.)* et que Flaubert adolescent la choisit ? En ce cas, rien de plus étonnant que l'osmose Flaubert-Sartre. Sartre pense la poétique en termes platoniciens : le « mentir pour dire vrai » (*S.G.*, p. 574), le truquage, le faux. Malgré les déclarations en note (« Il va de soi que nous laissons à Gustave l'entière responsabilité de ces concepts » [II, p. 1964]), le présentateur-substitut écrit par empathie : « faire de l'art », c'est « survoler la vie » (II, p. 1912), et le synthétiseur pose que Flaubert a le premier formulé cette idée qui « fera son chemin dans la seconde moitié du siècle » (II, p. 1959). Il lui arrive de critiquer, quand il ajoute : « si l'Art naît de la distanciation et de la frustration, si, pour peindre un sentiment il faut avant tout ne pas le ressentir et si l'artiste est un homme en proie à l'irréel, alors aucune *réalité* ne peut l'inspirer » *(ibid.),* où Sartre note une pétition de principe : l'inspiration suppose qu'on *est* inspiré, par quelque chose. Ou encore l'inspiration n'existe pas, le génie est la longue patience. Ce sont ses propres raisons que Sartre énonce, au sujet du jeune écrivain de 1840 : « S'il a choisi d'écrire, c'est probablement pour compenser quelque désadaptation, une infériorité légère »

(III, p. 81). La métaphysique du langage et la métaphysique de la littérature sont une même métaphysique du sujet dans son rapport au monde : « toute l'esthétique flaubertienne du Non-Être se fonde paradoxalement sur le cuisant regret de ne pouvoir *créer* de la réalité » (II, p. 1198), – la réalité étant conçue comme une « plénitude positive ». D'où : « On serait donc poète par impuissance ? » (II, p. 1199), question qui répond à un mot de Flaubert en 1836 : « Écrire, oh ! écrire c'est s'emparer du monde » (cité, I, p. 958).

La littérature serait « l'imaginarisation du vocable » (I, p. 935). Écrire, assouvissant un désir, sauve Flaubert jeune de l'autisme, et en est « l'objectivation et la matérialisation » (I, p. 939). C'est « se rêver par écrit » (I, p. 948), continuer son monologue. Pourtant d'autres n'écrivent pas, et écrire reste une « "anomalie" » (I, p. 949). Écrire ne consiste sans doute pas tout entier dans cette imaginarisation, puisqu'il faut *ensuite* des années « pour conquérir le Je littéraire » *(ibid.).*

La littérature a été, pour Flaubert très jeune, une « solution de remplacement » (I, p. 907), après la vocation contrariée du théâtre. De l'acteur à l'auteur, par l'acteur-auteur Molière, l'irréel lie la littérature à une « crise d'identification » (I, p. 678). Littérature, fiction, rêve, font un continu du fétichisme qui est le « résumé de ses irréalisations sexuelles » (I, p. 719). La même raison qui a rendu Flaubert « fondamentalement onaniste » (I, p. 714) l'a poussé à un « sadisme d'imagination » (I, p. 715) et le « cantonne dans le domaine de l'onirisme – et de la littérature » *(ibid.).* Un même mouvement pousse ses conduites sexuelles et la littérature en lui, et il consiste à « réaliser l'irréalisable », ce qui se renverse en « irréaliser la réalité » (I, p. 720). Sartre a mené minutieusement sa synthèse, faisant tout dépendre, chez Flaubert, « de la déréalisation originelle dont il a été frappé : sa mère, mâle par imposture, femme par trahison, l'a ainsi constitué qu'il ne cesse de réclamer d'elle une forme de retotalisation sexuelle dont elle l'a frustré dès le berceau et qu'elle s'est ensuite révélée incapable *par nature* de lui donner » (I, p. 719-720). Viennent à l'appui les passages supprimés, qui sont toujours des explicitations, de *Madame Bovary.* Art-névrose, art

« substitut du suicide » (II, p. 1434). Mais qu'est-ce qui fait qu'une névrose écrit, une autre non ? Sartre a démontré que Flaubert a choisi sa névrose, et n'a échappé à son aliénation qu'en s'aliénant à l'art. Flaubert a sacrifié l'homme à l'œuvre. C'est son « pessimisme absolu » (II, p. 1597). Où est la spécificité littérature, dans l'irréalisation conjointe du sexe et du langage ? Tout revient à produire l'illusion, comme le métier d'acteur, une technique d'« irréalisation collective » (I, p. 788), une « déperdition d'être » (I, p. 789). Fiction, apparence, c'est « l'être du non-être » (III, p. 22), dit Flaubert-Sartre, vers le Rien. Il n'est plus question de l'art sous l'Empire, de la maladie nerveuse chez les Goncourt, ni de névrose subjective-objective, quand Sartre conclut sur « l'irréel, c'est-à-dire la perception esthétique » (III, p. 665).

Cette poétique substitutive, compensatoire, de l'irréel, degré littéraire du signe-absence, est une poétique dans le sacré, une poétique de la sacralisation : « L'artiste perpétue la déréalisation ; en ouvrant un cycle d'images éternelles, il *institue* et *sacre* l'imaginaire ; par cette raison, il a le droit de survivre » (II, p. 1534). L'art ainsi défini a une parenté structurelle, et fonctionnelle, avec le sacré, qui est « absent, inintelligible » (I, p. 578).

Dans *Saint Genet,* Sartre s'appuyait sur Blanchot pour situer, en termes tout métaphysiques, le langage dans le sacré : « Car le langage, comme le fait observer Blanchot, c'est à la fois la fuite de l'être dans les significations, l'évaporation des significations, bref la néantisation – et c'est *de l'être,* air frappé, mots écrits, gravés » (*S.G.,* p. 616), où la matérialité physique ne fait que confirmer le dualisme. Le sens est une participation au cosmique, « participation d'une réalité présente, dans son être, à l'être d'autres réalités, présentes ou absentes, visibles ou invisibles, et de proche en proche à l'univers » (*S.G.,* p. 340). Avec la même ambiguïté dans *Saint Genet* que dans son Flaubert, Sartre parle de et pour Genet, mais c'est aussi lui qui parle. Et il naturalise le langage, il lui donne des frontières communes avec les choses. Le continu est nécessairement au profit des choses, qui sont réelles tout entières : « Le monde est un langage : on lui parle. Malheureusement les choses et les gens sont des mots d'une langue étrangère » (*S.G.,* p. 287). Le sens et le sacré ont

l'inconnaissable en commun, – en quoi le sacré est une théorie du sens : « Le monde est sacré parce qu'il laisse entrevoir un sens qui nous échappe » (*S.G.,* p. 288). Il s'agit bien du sacré, c'est-à-dire du monde et des choses, non d'un Dieu : « Et, dans le même temps qu'il découvre un sens caché dans l'arrangement des phénomènes, il devine une liberté impitoyable et fraternelle qui dispose les choses comme les mots d'une phrase pour lui parler de lui-même » (*S.G.,* p. 309).

Sartre a une conception lexicale du poème, qui met la poésie dans le sacré. Il y a des « mots-poèmes » (*S.G.,* p. 334). Genet porteur et porté, reste le lien consubstantiel avec le signe-absence : « La poésie est l'antidote de la condamnation originelle ; elle apparaît quand le mot laisse soupçonner un ordre secret du langage et une convenance secrète du langage avec l'aspect caché des choses ; du coup le mot s'adresse manifestement à une absence ; il prouve Dieu par la nécessité d'une conscience qui déchiffre sa signification ésotérique » *(ibid.).* Toute proche de la nomination théologique, qui est du côté de Genet – « Les hommes de bien donnent les noms et les choses le portent » (*S.G.,* p. 52) – et la nomination transforme le nom « en objet sacré » (*S.G.,* p. 57), le social (les hommes de bien) n'étant que le relais du théologique, une linguistique du mot régit la poétique du poème : « L'auxiliaire le plus précieux, dans cette entreprise, c'est le mot » (*S.G.,* 446). La motivation naturelle, cette métaphysique de l'origine, travaille chez Genet : « La parole est geste et le mot est chose » (*S.G.,* 437), « Pour lui comme pour les primitifs le nom c'est l'être de l'objet nommé » (*S.G.,* 438). Le passage du poème au roman, au théâtre, bref à la *prose,* à la communication, est le passage du *mot* à la *phrase,* et à l'histoire, un roman d'apprentissage du langage : « Genet a gagné : il s'est mis tout entier dans son ouvrage ; son livre c'est lui. [...] Composer, pour lui, c'est *se* recréer » (*S.G.,* p. 601). Toujours l'homme-même. Mais le travail d'écrire est la phrase : « Cette fois il réfléchit *sur la phrase,* donc sur son activité d'écrivain » (*S.G.,* p. 513). *Écrivain* est le mot que Sartre, à la fin de *L'Idiot de la famille* (III, p. 665), oppose à *poète* autant qu'à *romancier.*

La poésie, chez Sartre, est l'approche du sacré. Elle met en contact « avec le non-être » (*S.G.*, p. 421). Elle « manifeste la toute puissance du Verbe » (*S.G.*, p. 206). Elle est hors du langage. Pour Flaubert, le fait poétique « se produit en dehors du langage et sans lui » (I, p. 36). D'autant mieux qu'il est identifié à l'état poétique. La poésie n'est pas « un art littéraire, c'est un moyen de salut » (*S.G.*, p. 337), « la plus prodigieuse tentative pour sauver le sacré au sein du naufrage de l'homme profane » (*S.G.*, p. 338). L'expression d'argot est poétique « parce qu'elle renvoie toujours à une réalité absente (l'essence nommée par le mot propre) sur laquelle se fait un accord muet entre les interlocuteurs » (*S.G.*, p. 321). Ainsi se côtoient, et s'interpénètrent, parce qu'elles sont de même nature, l'analyse des conceptions du langage chez Genet, chez Flaubert, et la conception qu'en a Sartre. C'est la métaphysique du signe, de Hegel à Blanchot, où Sartre retrouve Mallarmé, l'absente de tous bouquets faisant une absence d'absence. *Poétique* égale *imaginaire,* cette banalisation : l'activité de cambrioleur « conserve une dimension imaginaire ou, si l'on veut, poétique » (*S.G.*, p. 453).

La prose est un paradigme du bourgeois, le Jourdain sans peine. C'est « utiliser le langage comme un instrument exact et sans mystère » (*S.G.*, p. 311). La poésie, c'est un « étonnement devant la parole », elle résulte « d'une désadaptation légère et discontinue » *(ibid.)*. La prose est le normal. Genet : « Dès son adolescence, il n'a plus aucun rapport “normal”, c'est-à-dire *de prose* avec le langage » (*S.G.*, p. 315). La communication. Dont fait partie l'utilisation truquée, pour mentir, tromper. Mais Sartre opère une historicisation du thème selon lequel le langage est trompeur par essence. Ici, « on trompe au moyen du langage », – « mais le langage par lui-même n'est pas trompeur [...] Simplement, il ne peut être séparé du monde, des autres et de nous-mêmes : ce n'est pas une enclave étrangère et qui peut me circonvenir ou dévier mon propos ; c'est moi, en tant que je suis le plus près d'être moi-même quand je suis au plus loin, chez les autres et parmi les choses, c'est l'indissoluble réciprocité des hommes et leurs luttes, manifestées ensemble par les relations internes de ce tout linguistique sans porte ni fenêtre, où

nous ne pouvons entrer, dont nous ne pouvons *sortir, où nous sommes* » (I, p. 23). La prose : « on se borne à énoncer des faits » (*S.G.*, p. 206). La poésie, c'est « le langage qui bruit tout seul, comme une forêt nocturne » (*S.G.*, p. 446). Pourtant, il reste une contradiction dans cette prose : « Dans la prose, le verbe meurt pour que l'objet naisse » (*S.G.*, p. 51), mais dans celle de Genet, « il ne laisse jamais sa prose s'effacer devant l'objet » (*S.G.*, p. 559), grief léger : c'est « à peine un peu trop voyant ». La poésie est l'« irréalisation perpétuelle » (*S.G.*, p. 573) de la prose. La prose, c'est « le Bien, la Nature, le Réel, l'Utile, le symbole de la Société des Justes ; la poésie c'est le Mal et elle doit, comme le Mal, être un absolu relatif » (*S.G.*, p. 574). Le poète « se parle à lui-même par la médiation du lecteur », et la « subjectivité créatrice » est « puissance sacrée » (*S.G.*, p. 612). Le prosateur, « *profane* par nature, reconnaît la liberté de ses lecteurs dans l'exacte mesure où il leur demande de reconnaître la sienne : la prose se fonde sur cette réciprocité de reconnaissance » (*S.G.*, p. 611).

Pour Flaubert jeune, la poésie est l'extase, l'état poétique, mais l'art est la réalisation. Le discours ambigu du biographe par empathie suit ces catégories : « Cette double appartenance simultanée de l'âme au monde, du monde à l'âme, Flaubert l'appelle, quand elle fait l'objet d'une expérience concrète et vécue, tout simplement la Poésie » (I, p. 33). Le langage est condamné : il est assimilé à l'ordre culturel. Venant à l'Art, on quitte la poésie : « il n'y a pas de mots pour ce que je ressens, il faut des phrases » (I, p. 38). L'artiste annule le poète-sentiment. Sartre cite Flaubert en 1838 : « Entre artiste et poète une immense différence ; l'un sent et l'autre *parle* » (II, p. 1614). Cette esthétique est indissociable d'une théorie du langage, et celle-ci est bien celle de Sartre, qui écrit : « Dès qu'on ne se soucie plus de les utiliser, les mots sont de beaux objets profonds qu'on peut admirer pour eux-mêmes ; leur matérialité visuelle et surtout sonore plonge Gustave dans l'extase ; et quelle plénitude : en chacun une multiplicité de significations s'interpénètrent, à la condition de n'en privilégier aucune pour des fins pratiques de communication » (II, p. 1616). Ainsi le style est le « plein emploi du langage » (II, p. 1616), qui n'a plus rien de l'*utilisation* du

langage : « Le style c'est le silence du discours » (II, p. 1618) : l'opposé du discours, du véhiculaire.

La théorie du langage chez Sartre

Sartre est non seulement antérieur, étranger, mais hostile au « nouveau formalisme », à la sémiotique, comme il dit dans l'entretien paru à la publication de *L'Idiot de la famille* « les linguistes et les structuralistes veulent traiter le langage en extériorité », et, paradoxalement, il ajoutait qu'ils « n'enserrent pas leur objet », – précisément parce qu'ils le traitent comme un pur objet. La linguistique semble lui être aussi étrangère que la sémiotique. Non que ses griefs ne soient fondés. Mais moins le rapport aux sciences du langage est construit, et moins la théorie du langage est à l'état de théorie. Y domine un mélange variable de la métaphysique du signe et des idéologies littéraires qu'elle entraîne, un état idéologique, qui fonctionne dans la méconnaissance de la théorie.

La seule notion technique, chez Sartre, ici, vient du plus formaliste des linguistes : celle de « forme du contenu », qu'il emprunte à Hjelmslev. La beauté est un « rapport rigoureux entre la forme et la "forme du contenu" » (III, p. 62). Mais il la fausse au moment même où il l'emploie, car Hjelmslev oppose une forme et une substance du contenu à une forme et à une substance de l'expression. Le terme n'a plus qu'une apparence de technicité, il équivaut, en fait, à la notion courante de contenu. Plus simplement, c'est le dualisme de la forme et du fond. Plus loin, Sartre oppose « la forme et le contenu littéraires d'une époque » (III, p. 65).

La théorie du langage à l'œuvre chez Sartre est l'état le plus conventionnel de la théorie du signe : le conventionnalisme qui consiste dans la confusion entre la convention et l'arbitraire, au profit de la convention[1] : la signification est donnée pour une « relation conventionnelle qui fait d'un objet présent le substitut

1. Je renvoie, pour l'exposé de l'enjeu théorique-politique, à « La vie pour le sens, Groethuysen », *supra,* p. 134.

d'un objet absent » (*S.G.*, p. 340). La motivation, l'expressivité phonique, dans l'« art d'écrire », est interprétée comme un « faire descendre l'objet dans le signe comme présence irréelle. On dira que, dans ce cas, n'importe quel mot – en dépit de son caractère conventionnel – peut avoir une fonction imageante et je réponds que cela est évident : en effet il ne s'agit pas de ressemblances dues au hasard entre le matériel signifiant et l'objet signifié, mais des bonheurs d'un style qui contraint à saisir la matérialité du vocable comme unité organique et celle-ci comme la présence même de l'objet visé » (I, p. 930). La métaphysique de la présence-absence établit l'arbitraire dans le hasard, et produit l'effet de transcendance (« faire descendre l'objet dans le signe »). J'ai montré ailleurs que l'enjeu de l'arbitraire du signe n'est pas le hasard, qui renvoie à la nature, mais l'historicité[1].

La conséquence et l'effet théorique du langage-convention est l'instrumentalisme, constant chez Sartre. Les attitudes de Genet envers le langage sont recouvertes par les siennes, indiscernablement : « Le langage est *nature* quand je le découvre en moi et hors de moi avec ses résistances et ses lois qui m'échappent : les mots ont des affinités et des coutumes que je dois *observer, apprendre* ; il est *outil* dès que je parle ou que j'écoute un interlocuteur ; enfin il arrive aux mots de manifester une indépendance surprenante, de s'épouser au mépris de toutes lois et de produire ainsi des calembours et des oracles à l'intérieur du langage ; ainsi le verbe est-il *miraculeux* » (*S.G.*, p. 311). Le normal est donc l'instrumental, qui est aussi le vulgaire, l'avili, – trace des théologies anciennes : « Ne faut-il pas que le langage se ravale au rang d'instrument et que les mots s'effacent devant les opérations qu'ils règlent ou les objets qu'ils désignent ? » (*S.G.*, p. 319)

Dès qu'il échappe, le langage redevient le sacré, le mystère, et revient le terme théologique : « Le Verbe c'est l'Autre » (*S.G.*, p. 320). Sartre cite Breton, et la référence au surréalisme dit la vérité du mythe : « L'utilisation pratique de la parole est une dégradation de l'univers verbal puisque le langage a été donné à l'homme pour qu'il en fasse un usage surréaliste » (*S.G.*, p. 567).

1. Dans « Langage, histoire, une même théorie », *supra*, p. 35-36.

C'est dans l'usage désaffecté que communient deux traditions poétiques qui, selon Sartre, divergent ensuite : la révélation d'une essence chez Rimbaud, Lautréamont et les surréalistes ; les rhétoriqueurs, Baudelaire, Mallarmé, Genet. Ainsi se construit le mythe, fort de sa vulgarité et le plus répandu qui soit, qui fait de la poésie le contre-mythe du langage non utilitaire, anti-arbitraire du signe, tous deux mutuellement dépendants. C'est pourquoi la conception du langage ordinaire est déterminante pour une théorie de la littérature. Tout le mépris, et la méconnaissance, propres à la tradition platonicienne-aristotélicienne, pèsent sur l'idée que les hommes « emploient le langage à servir leurs fins triviales » (II, p. 1973).

Ce statut du langage fait cependant, en partie, peut-être, la valeur de dérision, de dénonciation, du calembour : il prend cet utilitarisme en traître. Sartre analyse cette fonction qu'on qualifie de « mauvais goût » (II, p. 1974). Plus radicalement que le calembour, l'usage littéraire place Flaubert « en dehors du langage » (II, p. 1979). Puisque le langage et le code culturel sont identifiés, se placer en dehors du langage, c'est se retirer du monde, et des passions. Flaubert est entré en littérature : « Mourir au monde, *c'est* renaître artiste » (II, p. 1996). De là, Sartre a démontré le statut langagier de la Bêtise chez Flaubert. C'est le langage « comme synthèse passive, vécue dans la soumission » (I, p. 631), tenant à la soumission profonde de Flaubert « à la famille, à l'ordre social ». Ce qui fait que personne n'était visé dans le *Dictionnaire des idées reçues,* sinon l'auteur (I, p. 635-636).

C'est aussi le statut bourgeois de la métaphysique du signe. L'instrumentalisme prend, chez Flaubert, un tour qui lui est propre, et dont Sartre fait l'analyse comme d'un effet de se passivité. Flaubert ne saisit le langage qu'au ras des idées toutes faites, parce qu'il ne tient pas compte « des intentions réelles du parleur » (I, p. 621). La réflexion sur le langage, chez Flaubert, se ramasse essentiellement en une réflexion sur le lieu commun : « De ce fait, il a reçu le langage non comme un ensemble structuré d'instruments qu'on assemble ou désassemble pour produire une signification, mais comme un interminable lieu commun qui ne se fonde jamais ni sur l'intention de donner à

voir ni sur l'objet à désigner et qui, gardant une sorte de consistance propre, l'occupe et se parle en lui, le désigne même sans que l'enfant occupé puisse en user » (I, p. 622). Ce que l'analyse de Sartre rappelle aux linguistes de l'extériorité et de l'objet – linguistes d'hier, par rapport aux recherches sur l'énonciation et sur le discours – c'est ce rapport à l'autre. Flaubert « reçoit les phrases des autres comme des déterminations préfabriquées du discours » (I, p. 622). L'état langagier de Flaubert est admirablement décrit par Sartre, avec ses passifs à lui aussi : on ne parle pas, « on est parlé » (I, p. 623). C'est ce qu'il nomme l'*« estrangement »* de Flaubert. Flaubert « écrit et découvre avec terreur qu'un lieu commun est sorti de sa plume à son insu. C'est ce qui explique ses précautions oratoires [...] il faut qu'un bourgeois lui ait volé sa plume. En fait, c'est sa propre bourgeoisie qui vient à lui comme une étrangère et qu'il s'empresse de renier. [...] En fait, Flaubert ne s'exprime pas *comme* le bourgeois ; il parle *en* bourgeois *parce qu'il est bourgeois* » (I, p. 624), C'est pourquoi sa correspondance fourmille des clichés qu'il met à distance. Son discours, dit Sartre, avec une métaphore-cliché (de mime ou de dérision), est un « tapis roulant de banalités » (I, p. 625). D'où la condition impérieuse, à la fois particulière et *générale,* de *l'art d'écrire* : *ne pas se servir* du langage-discours, puisqu'il est le lieu des lieux communs.

Que peut-on savoir d'aujourd'hui ?

Une question qu'on ne peut pas éluder se dégage du travail de Sartre, même s'il ne la pose pas : celle de l'historicité de l'écrivain, de l'écriture, qui, plus générale que celle de l'historicité du poème, du roman, les englobe. Sartre a magistralement montré le rapport de Flaubert au Second Empire. Quel sens, et quelle historicité, pour les modernes, d'en faire le héros éponyme, le patron des écritures contemporaines ? Quel sens a tout héros éponyme ? Et plus précisément la *tradition* Flaubert-Mallarmé ? Quels effets, pratiques et théoriques ? Et qu'est-ce qu'être son propre contemporain ? Qu'est-ce qu'être comme, et qu'est-ce qu'être contre ?

Il n'est pas indifférent, pas sans conséquences, pour la modernité (occidentale, et plus étroitement, française, dans sa province parisienne qui s'universalise ombiliquement), et pas seulement pour l'histoire du *divorce* entre l'écrivain et le public, mais plus fortement pour l'enjeu qui lie la structuration et la réception du sujet, dont l'écriture est un laboratoire, il n'est pas anodin, et il y a même ici un profond comique interne, que les avant-gardes successives, avec leur fusion, qui ajoute encore à la confusion, entre la révolution poétique et la révolution politique, aient pris pour patron ce saint onaniste « furieusement réactionnaire » (I, p. 343). Le politique inclus, par la structure *politique* de la théorie du signe, dans toute poétique, trouve ici, par exemple pour l'épisode passé de *Tel Quel* et son aboutissement à la « nouvelle philosophie », une merveilleuse vérification empirique-théorique.

Sartre a montré, à propos de Flaubert (III, p. 90-99) combien le refus de communiquer est le lien social, historique, qui tient l'écrivain à la bourgeoisie en 1850. Le refus de l'utilitaire, de Flaubert à Mallarmé, est inséparable non seulement de leur situation qui n'est plus la nôtre, mais d'une métaphysique du langage qui sacralise les pratiques littéraires, métaphysique d'autant moins remise en question que les auteurs, d'abord, en sont, ou s'en croient, les bénéficiaires, à la fois prêtres et idoles de leur propre culte, et que cette métaphysique est universellement régnante, enseignée, qu'elle imbibe la culture non seulement par la force des traditions mais par l'effet de l'épistémologie scientifique qui la renforce en se plaquant sur les problèmes du langage[1]. Vers une déshistoricisation qui est le danger permanent du langage.

Or cette sacralisation a un effet sur les pratiques littéraires, c'est la répétition, accompagnée du refus de la critique, refus inévitable étant donné le bénéfice présumé de la sacralisation. Des asyntaxes néomallarméennes aux collages dada refaits depuis soixante ans, les dolorismes de la page blanche, toutes les authenticités et tous les truquages se trouvent ici

1. Ce que je développe dans *Poésie sans réponse, op. cit.*

cruellement équivalents. Ces écrivains vouent un culte au dieu qui les mange.

Ce n'est pas que le modèle du signe ne fonctionne à la satisfaction de tous. Au contraire, il a sa perfection. Comme le structuralisme, qui en a été une forme achevée, sa clôture fait son rendement. Mais il ne laisse aucune place possible au sujet du poème. Il achève chaque jour l'exclusion platonicienne du poète. Il est une politique du signe et du poème qui est la politique de l'État, au lieu d'une dialectique du sujet et de l'État. C'est pourquoi ce modèle est si fort, si transparent, confondu avec la substance idéologique des individus qui ne le perçoivent même plus, puisqu'ils s'en servent. Loin qu'il les gêne, c'est le poème qui les gêne. Ce qui se vérifie de l'âge scolaire à l'âge adulte, où généralement ils en sont sortis. Vérité dans les limites de notre culture, et qui la condamne. L'instrumentalisme peut régner, comme toute idéologie du langage, celle du sacré aussi bien, sans que le fonctionnement lui-même du langage soit changé en rien, reconnu ou non. Ce qui montre, en passant, que le langage est inconfondable avec l'idéologie. Le modèle du signe est fort de la faiblesse d'une théorie politique du signe, du discours, du sujet.

Il est remarquable que le double patronage, et la filiation interne, de Flaubert et de Mallarmé, – indépendamment de ce qu'ils ont été, et qu'ils ont été pour eux – associent historiquement, pour leurs pratiques et leurs idéologies, la *prose* et la *poésie.* Une commune métaphysique de la littérature n'est peut-être pas étrangère à la poétisation des proses, celles des philosophes en particulier. C'est la rhétorique des limites, le jeu du jeu de la folie. Les Belles-Lettres reviennent, le rétro du jour. La modernité est surprenante.

Sartre, en cela, n'est pas plus à la mode que Hugo au temps de *L'homme qui rit,* moins l'amertume. Il dénonce. Même s'il ne le fait pas directement. Son analyse permet de le faire. L'abolition de la dualité auteur-lecteur du XVIIIe siècle, le triomphe de la bourgeoisie et la rupture entre l'écrivain et le public, l'œuvre devenue sa propre fin, solitude, ce que Sartre appelle une « conception orphique de la littérature » (III, p. 651), vers l'Art absolu, vers *Le Livre,* du poète « en grève devant la société », écrivait Mallarmé,

que cite Sartre (III, p. 195; Mallarmé, Pléiade, p. 870), – cette situation seule ferait justice du mythe de la parenté entre la révolution poétique et la révolution politique.

La détermination, dans et par la seconde moitié du XIXe siècle, du poète maudit, tient à l'exaltation du scientisme dans la bourgeoisie. Jules Verne (auquel on revient aussi, aujourd'hui, avec des motivations diverses), et la science-fiction, n'y sont-ils pas aussi liés, historiquement, idéologiquement ? Quel siècle dira que le XXe était bête, poussant la merveille technologique du XIXe ? La Ve République a déjà été comparée au Second Empire. Phase autoritaire. Sartre montre que la littérature de la non-communication, de l'incommunicable, est liée à la littérature de consommation, de divertissement (de classe), aux « œuvres digestives » (III, p. 89), dont elle est le refus contemporain. Il montre, scandaleusement, que l'idéologie de l'artiste « consolide l'idéologie du propriétaire » (III, p. 311). Leconte de Lisle, « pur chevalier du Néant » (III, p. 380), demande la tête de Courbet après la Commune. Le paradoxe de l'art, de Flaubert à Mallarmé, est qu'il est fondé sur la défense de la propriété. Il en est la médiation idéologique-littéraire, dont Sartre explicite la rationalité.

Le romantisme a été cette identification de l'*individu* et du *sujet,* qui est encore si commune (malgré la distance qu'on croit avoir avec le romantisme) que, pour rejeter l'individualisme, toujours romantique ou « petit-bourgeois », on a chaque fois rejeté le sujet. Dont témoigne non seulement, par exemple, le marxisme soviétique des années vingt, avec Maïakovski, mais, plus près de nous, l'exclusion du sujet, « sujet zérologique », par *Tel Quel,* ou l'emploi du *il* dans l'écriture romanesque ou poétique récente. C'est toujours la littérature de la bourgeoisie au pouvoir, ses ailleurs qui sont des alibis, l'officialisation cinquantenaire de dada et du surréalisme, l'avant-garde de Sa Majesté. Sartre reconnaît, dans l'individualisme romantique, « l'atomisme social comme expression sublimée des forces de massification et comme destruction systématique de la notion de classe » (III, p. 89).

Comment des conduites d'échec propres à *une* histoire, une « théodicée de l'échec » (II, p. 2086), ont pu s'universaliser, c'est

ce que développe le livre III de *L'Idiot de la famille.* Sartre dit : « L'art pour l'art réclamait une névrose » (entretien cité). Par là, la question de l'historicité de l'écriture, et peut-être aussi des névroses, ne cesse de se poser, autant dans l'avant-coup encore non socialisé que dans l'après-coup des autres, après tous les autres. Le culte de la stérilité, l'écriture de la schize, la mort s'écrivent bien, épigones dans le vent.

L'écriture est peut-être cette détermination qui ne se reconnaît que de produire l'inconnu, de se produire déterminé mais inconnu, rassemblant tout l'écrit passé dans une mémoire-oubli qui est une transformation. C'est l'historicité faite langage, et sujet. C'est la preuve empirique qui conteste, et qui a toujours contesté, de l'intérieur des pratiques, la métaphysique du signe, comme le rire des servantes au bord de la fosse à philosophes.

Le projet d'une anthropologie est à reprendre. Il ne peut plus s'appuyer sur un ensemble théorique qui s'écroule par le langage, par le sujet, et par l'histoire. Le reste, qui fait masse, tient par le politique seul, dédialectisé du théorique. Si une anthropologie est possible, qui ne soit plus la théologie humaniste, elle ne peut l'être qu'en étant une anthropologie du langage, du sens comme activité des sujets, *hors toute unité, toute totalité, toute vérité,* qui sont la trinité du mythe occidental, rassemblée en une personne à son image et à son profit exclusifs.

Hors cette trinité, il n'y aurait pour Sartre que du positivisme. Mais c'est une vision elle-même collée au positivisme. Ou le positivisme est celui de Comte, et il participe de cette même métaphysique qu'il oriente vers le progrès et sa propre religion, ou il se restreint au scientisme, qui est daté, au mythe de la science qui soit naturalise, soit idéalise le langage, et dont justement le langage doit, avant tout, se défendre pour travailler à sa propre épistémologie.

Une anthropologie historique du langage n'a plus rien à faire ni de la phénoménologie ni du marxisme, sans se confondre en rien avec quelque antimarxisme que ce soit, antimarxismes de droite ou de gauche, sans régresser au prémarxisme, pas plus qu'au préstructuralisme. Quitte au paradoxe, il me semble, pour tout dire, qu'elle ne peut que laisser là les philosophes occiden-

taux, à la table des dieux avec Nietzsche et Heidegger, c'est-à-dire dans leurs séminaires de droite et de gauche.

Quant aux poètes, aux écrivains on manque d'historicité, ce qu'aucun individu ne saurait prescrire, ni décider, puisque c'est l'aventure – qui n'a rien de la liberté – on les regarde suivre Flaubert-Mallarmé, ou d'autres, comme les femmes, chez Apollinaire, d'après le conte, dans *Le Musicien de Saint-Merry,* suivent le joueur de flûte, pour disparaître dans la maison vide.

Et Sartre, avec la réalisation même inachevée de son projet anthropologique, par *L'Idiot de famille,* malgré tout ce qui le tient à l'ancien continent de la philosophie, opère une telle historicisation de l'écriture qu'il contraint, même s'il ne l'avait pas prévu, à découvrir un nouvel oubli.

III

... ET POUR LE LANGAGE

13. Ni Marx ni le marxisme n'ont de théorie du langage

> C'est à travers la pensée de Marx que surgit la richesse (et la misère) de ce qu'il n'a pas pensé. C'est à la lumière de ce qu'un penseur a vu que nous pouvons nous-mêmes voir les lacunes et les brèches de sa pensée et de ce qu'il nous reste à voir.
>
> Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique,* 10/18, 1974 (1re éd. 1961) t. II, p. 270.

Discours et politique de la théorie du discours

Le langage et l'histoire ont un même enjeu : le sens. Cette solidarité mêlée lie inséparablement, pour leurs stratégies et pour leurs logiques, le signe et le poème, le sujet et le social, l'individu et l'État. La critique cherche ici la solidarité des concepts impliqués, qui est aussi leur historicité. Toutes les contradictions peuvent s'y tendre. Seule est incompatible avec la postulation du langage comme histoire et dialectique la métaphysique du signe. Même si cette construction est inachevable comme la théorie elle-même, échappant par son inachèvement à toute totalité, à toute unité, étant l'ordre de l'histoire, non la description d'une ordonnance, elle ne saurait confondre le manque d'une théorie historique du langage avec une lacune, qu'un savoir, présent ou à venir, comblerait. Une telle lacune constitutive n'est en fait rien d'autre que la métaphysique du signe, de l'origine, de la nature, le cosmique et son ordre, qui est le sacré. Et l'enjeu du langage, du sujet, est le radicalement historique.

C'est pourquoi le marxisme est ici à la fois inévitable et impossible. Sa traversée critique est nécessaire pour fonder, et situer, le discours de la théorie du discours et la politique de la

théorie du discours. Car il importe de ne les confondre ni avec le marxisme, ni avec les antimarxismes. Ce que je vais essayer de montrer. Mais d'esquisser sa tenue spécifique du poème et du politique. Non dans l'implicite, pourtant dans le provisoire. La critique du langage y est le départ obligé d'une pensée de l'histoire.

On n'a pas confondu historicité, historicisme. Essayant de ne pas lâcher l'historicité parce qu'on est passé par l'historicisme. Ainsi Dilthey, Groethuysen, montrent, une fois énoncé l'enjeu du début, à travers Saussure, non comme récit mais comme discours, c'est-à-dire tournés vers l'inaccompli de la théorie dont ils sont des figures, que la stratégie majeure du radicalement historique s'oriente toute contre Hegel. L'historicisme ne cesse de renaître : il est le sens posé comme un ailleurs, il en implique le jamais plus, c'est une rhétorique de l'éloignement qui rassure, en situant ce qui est arrivé comme un *produit*. Tenir le poétique et le politique l'un par l'autre, le théorique et le politique sans que l'un bloque l'autre, constitue non un historicisme mais une historicité, qu'on n'affirme pas, on la construit. L'historicité, par exemple, de l'écrire Hugo.

Le discours théorique, étant le travail vers la reconnaissance des stratégies et des enjeux est, dans la mesure de leur importance, le discours que tient, et où se tient, une passion du concept. C'est le domaine des « prédilections profondément ancrées », comme écrit Jean-François Lyotard, partant de Freud, invoquant le passage d'*Au-delà du principe de plaisir* (VI) qu'il retraduit ainsi : « Malheureusement il est rare qu'on soit impartial quand il s'agit des choses dernières, des grands problèmes de la science et de la vie. Je crois que tout un chacun est en ces matières sous l'empire de prédilections intimes qui sont profondément ancrées en lui et pour le compte desquelles toute sa spéculation travaille sans qu'il le sache[1]. » La théorie du discours est elle-même un discours, prise dans les conditions du discours. Sa part d'inconnu n'est pas moins grande parce qu'elle est théorie. Au contraire. Aussi procède-t-elle à reculons,

1. Jean-François Lyotard, *Rudiments païens*, 10/18, 1977, p. 11-12.

elle ne peut pas autrement, négative vers l'approximation de sa visée. Elle confond de moins en moins la formalisation avec la science. Elle ne laisse pas réduire l'histoire à des discours, à des « langages ». Ni inversement oublier, présupposer le discours. Ce que fait l'histoire, qui « reste un récit[1] ». Il faut donc caractériser quelques propriétés du discours, avant d'en arriver à l'implication réciproque et contradictoire de la théorie du langage et du marxisme.

Le sens est antérieur à l'histoire. Il l'oriente : les termes du découpage chronologique, préhistoire, Renaissance, – « Même dans les mots, rien n'est indifférence, tout est engagement[2] ». Un événement est dit *historique* quand il est jugé *significatif*. Théorie et pratique du sens précèdent la pensée de l'histoire. Mais du sens dans le discours, pas dans la langue ni le dictionnaire. Chez Thucydide, le « sens des événements est indiqué par la réussite ou l'échec[3] » des personnages, opposés entre eux. Perelman ajoute : « Dans cette perspective, il ne peut être question du *sens de l'histoire,* car ce sont des personnages multiples qui donnent un sens à leur action, qui cherchent à réaliser des projets, qui tantôt échouent et tantôt réussissent, entièrement ou partiellement » (livre cité, p. 135). Pas de transcendance. Perelman nomme cette conception « rhétorique », « parce qu'elle correspond non seulement à des intentions humaines, mais à des discours réels ou imaginaires ». Il l'oppose aux théologies, que reprend le rationalisme, en remplaçant Dieu par la Raison, la *marche* de l'histoire. Autant les vectorisations et les périodes que les spécifications restent pensées dans les catégories aristotéliciennes de l'essence et de l'accident : « Une fois cette période constituée, on élabore une espèce d'essence qui permet de qualifier les réalités auxquelles on l'attribue » (p. 43). D'où les *précurseurs,* les *attardés,* l'esprit du temps, la clarté française, l'âme russe, ou allemande. Les catégories de faits. Si chaque perspective est un discours, c'est-à-dire un sujet lié à un enjeu, où y a-t-il « progrès dans l'objectivité

1. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire, op. cit.*, p. 56.
2. Léon-Ernest Halkin, dans Chaïm Perelman, *Les Catégories en histoire,* Bruxelles éd. Inst. de Sociologie, 1969, p. 15.
3. Chaïm Perelman, *Les Catégories en histoire, op. cit.*, p. 135.

historique », et cette « marche infinie, dans la confrontation de thèses opposées, vers une synthèse jamais achevée et toujours perfectible » (p. 147) ?

L'historien a oublié le discours. Il s'est mis dans le récit. Il se projette vers une fusion du savoir (de plus en plus précis) et l'objectivité-science. Il a reconnu ses catégories, mais comme des universaux. En quoi peut-être il a identifié le discours à la langue, à une métaphysique du signe d'autant moins contestée qu'elle est présupposée. Mettre d'un côté des « historiens nominalistes », en face des « réalistes, partisans des essences » (p. 144), – *d'un côté, de l'autre,* ironisait Marx –, au-delà de la description de ceux sur qui elle porte, c'est encore s'avouer consentant à cette même métaphysique du nom et du réel, des individus et du général, qui est la métaphysique du signe et de l'origine. Mais la pertinence de celle-ci est limitée à son monde. L'historicité du langage et du discours, par le pouvoir de découverte pratique de la théorie, en sort radicalement.

Le présent est antérieur au passé, dans le discours : il est l'opérateur de glissement de l'intelligible, l'inaccompli qui réoriente toute stratégie, le chien vivant valant mieux que le lion mort. Le discours régit la notion d'étape, comme celle de connaissance, parce qu'il est pratique, tenu par des pour et des contre, un sujet qui est un aujourd'hui vers demain, autant que l'aujourd'hier. La continuité comme la discontinuité sont les histoires qu'il se raconte, des moments de son mythe. Comme le signe-absence, le signe-mort est un mythe. Le seul privilège du discours est l'empirique. Vous pouvez toujours m'appeler illusion, du moment que j'ai le présent.

L'intelligibilité n'a donc lieu que dans le discours, c'est-à-dire dans le monde des discours. En quoi elle n'est pas téléologie, et fait apparaître comme fusion du langage à la langue, et exclusion du discours, l'alternative hasard ou téléologie. Où revient le primat du cosmique. À quoi joue par exemple, Roman Jakobson, en commentant *La Logique du vivant* de François Jacob, quand il pose un « dessein inintentionnel » dans le langage comme dans l'être vivant, et la métaphore des *lettres* et de l'*alphabet* pour désigner les éléments génétiques, « lettres nucléiques »

et « message génétique ». Naturellement en sort un « isomorphisme », ainsi « révélé entre le code verbal et le code génétique[1] ». Mais la valeur fait le sens, et la valeur-langue se fait dans les systèmes en cours des discours, puisque la langue ne se rencontre et ne se réalise que dans les discours. Ce que paradoxalement une langue « morte » montre mieux que la vivante : comme ce qu'on appelle la langue du Moyen Âge, – on n'en a, bien sûr, que des discours.

Si l'intelligibilité est du discours, et suppose des sujets, les rationalités du discours sont encore à construire. Pourtant, leur inconnaissance même récuse empiriquement ces certitudes substitutives que fournit la causalité. Causalité fruste, par exemple, du rapport entre l'art et la division du travail : Raphaël dans *L'Idéologie allemande.* Raphaël, « conditionné par les progrès techniques que l'art avait réalisés avant lui, par l'organisation de la société et la division du travail qui existaient là où il habitait... » et par « la commande, qui dépend elle-même de la division du travail et du degré de culture atteint par les individus, dans ces conditions[2] ». Tout cela, indéniable, ne dit rien ni de la structuration ni du fonctionnement de l'art, sinon sociologiquement, ce qui est important mais ne saurait se substituer à cette inconnue qu'est la rationalité pourtant empiriquement si commune de l'*élaboration,* et du multiple en elle. Où seulement commence la question de son intelligibilité.

La recherche des enchaînements se substitue à la recherche des rationalités du discours, et des rapports entre les discours et les systèmes sociaux. Ainsi Max Weber présuppose, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* l'existence de la relation dont il n'étudie plus que les modalités. L'« enchaînement de circonstances » fait « enchaînement causal »[3]. Sa question commence par : « de quelle façon certaines croyances religieuses déterminent-elles l'apparition d'une "mentalité économique", autrement dit l'"éthos" d'une forme d'économie ? » (livre cité,

1. Roman Jakobson, « Vie et langage », *Dialectiques,* 7, hiver 1974, p. 67.
2. Marx-Engels, *L'Idéologie allemande,* éd. Sociales, 1968, p. 433.
3. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Plon, p. 24 [1re éd. 1904-1905].

p. 24). Une première intelligibilité semble psychologique. Les minorités seraient attirées par l'activité économique « du fait même de leur exclusion, volontaire ou involontaire, des positions politiques influentes. Leurs membres les plus doués cherchent ainsi à satisfaire une ambition qui ne trouve pas à s'employer au service de l'État » (p. 36). L'illustration attendue étant qu'il en allait ainsi : « – *last but not least* – avec les Juifs depuis deux mille ans » *(ibid.)*. Mais le support de ce psychologisme est philologique. Il se construit sur le mot allemand *Beruf*, travail-vocation, « tâche de l'existence » rapproché de l'anglais *calling* avec sa « connotation religieuse – celle d'une tâche imposée par Dieu » (p. 83). L'historique du mot ramène aux traductions de la Bible, où surgit un problème de théorie du langage, de théorie de la littérature et de la traduction, traité uniquement par la causalité sociologique : « Dans les pays latins, les protestants, du fait qu'ils ne représentaient qu'une minorité, n'ont pas réussi – si toutefois ils en ont fait la tentative – à exercer sur leurs langues respectives une influence créatrice comparable à celle de Luther sur la langue allemande de chancellerie, à l'époque moins rationalisée » (p. 85). Deux questions sont ainsi imbriquées : 1) l'« esprit du capitalisme » peut-il tenir dans l'histoire de la traduction d'un mot ? Et même si les étymologies de Proudhon, appréciées par Marx, sont ici étoffées en histoire des mots, contaminant *Werk* ou *Arbeit* avec *Ruf*, *klesis* l'appel des épîtres de Paul, et bien que Max Weber évoque, mais à titre de témoignage sur l'« attention sérieuse que le puritain dirige sur le monde » (p. 104), un texte, la fin du *Paradis perdu*, c'est-à-dire un discours, – quelle est l'intelligibilité du lien entre un mot seul et un esprit, sinon cette théologie biblique qui avait cours au début du siècle ? La présupposition mutuelle d'une théologie et d'une philologie (de la langue). 2) Cette philologie et cette sociologie peuvent-elles *expliquer* l'absence d'une Bible littéraire française ? Manque l'intelligibilité de cette « influence créatrice » sur la langue. Et comment peut-elle commencer, sinon dans et par une théorie des discours et des sujets ? Où, sinon dans cet inachèvement, situer « de quelle façon les "idées" deviennent des forces historiques efficaces » (p. 106) ? L'in-

telligible est du discours, puisqu'il y faut des sujets, mais un discours, toute mise en discours, prend aussitôt sa construction pour la rationalité même. Ni la causalité ni l'arbitraire (pris comme ce qui ne peut se justifier ou se répéter rationnellement) ne semblent pertinents pour esquisser le travail spécifique d'un discours.

L'oubli de ceci qu'il y a du discours, et que celui du philosophe aussi est discours, mène à prendre le discours pour l'aboutissement, la fin et l'unité. La transparence à la raison. Ce discours non-discours ne peut produire qu'une conscience de crise. Aux éléments extérieurs réels il ajoute sa fabrication. Qui n'est qu'un jeu de langage. Dans *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*[1], la « téléologie de l'histoire européenne » (p. 103) fait de l'Europe, de la philosophie (grecque) et de la science un seul paradigme, la « science du tout du monde, de l'unique totalité qui embrasse tout ce qui est » (p. 37), et glisse à la science au sens moderne, sous le signe d'une raison qui est « l'universalité absolue » (p. 69), excluant naturellement le « Papou » (p. 67), l'homme « naturel » et l'anthropologie. La *crise* alors, ne « réside pas dans l'essence du rationalisme lui-même, mais seulement dans son *aliénation*, dans le fait qu'il s'est enlisé dans le *naturalisme* et l'*objectivisme* » (p. 103). Le primat de la langue par l'oubli du discours, le primat de l'unité-totalité par le rejet du multiple rendent inséparables le discours de l'unité et le discours de la crise. Ce discours double, ce Tartuffe théorique, est à la mode. C'est le mythe des néoleibniziens. Sur le ton de l'annonce messianique, il ne se lasse pas de redire : « Nous voyons, peut-être, le bout de la diaspora scientifique[2]. » C'est l'aboutissement extrême du déni de discours. Le triomphe de la langue et du signe, compensé par l'hiéroglyphe, et ce qu'il faut de Nietzche et de mimanalyse pour danser sur les bords du *discours vrai* (l'étymologie), en riant entre soi.

1. Husserl, *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Aubier-Montaigne, 1977, éd. bilingue, conférence de 1935.
2. Michel Serres, dans Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard, Serres, *Politiques de la philosophie*, Grasset, 1976, p. 104.

Mais le discours se fait à plusieurs. Il est plusieurs. L'énonciation n'est pas seulement chez celui qui dit[1]. Celui qui dit n'est pas seulement énonciateur. D'où non seulement dissymétrie mais *conflit*. Ce que les linguistes tendent récemment à montrer[2]. Se fait jour par là une « décadence de l'unité[3] ». L'un des enjeux d'une théorie des discours est le primat du multiple. Cet enjeu est politique. En quoi le discours et la crise sont liés. Lyotard situe l'extension de cet enjeu en indiquant : « La décadence du Centre s'accompagne de l'idée d'Empire. Dans ce contexte, il y a plus à trouver du côté des penseurs des multiplicités, comme Thucydide et Machiavel, que du côté des centralistes de toute obédience » (livre cité, p. 147). C'est ce multiple qu'il appelle le « païen », visant la ruine de l'unité jusque dans le discours de l'antiunité : « C'est que nous, Occidentaux, avons à refaire tout notre espace-temps et toute notre logique sur la base du non-centralisme, de la non-finalité et de la non-vérité[4]. » Démarche qui cherche à faire en le disant ce qu'elle dit qu'elle fait. Mais le païen reste dans le sacré. Son multiple mêle le cosmique et l'histoire. Son recours à Nietzsche lui est propre. Pour la poétique, la stratégie et l'enjeu sont autres, étant ceux d'une pratique, qui n'a pas les raisons de la philosophie pour y recourir, ni pour mimer sa folie. Mais ce n'est pas ici le moment d'en faire l'analyse. Et les « minorités comme perspective », horizon anarchiste, sont une question à laquelle je reviens plus loin.

Les historiens lient le sens de l'histoire à l'État-nation du XIX[e] siècle, aux grandes histoires nationales, comme celle de Michelet. Ils y opposent le « sens de l'incertitude de l'avenir[5] », mais sur le seul plan de la théorie de la société : la société comme

1. Voir Antoine Culioli, « Sur quelques contradictions en linguistique », *Communications*, 20, 1973.
2. Jean-Claude Chevalier, communication inédite au colloque de Bergen sur la théorie du discours, 1[er] octobre 1977.
3. Jean-François Lyotard, dans Châtelet, Derrida, Foucault, Lyotard, Serres, *Politiques de la philosophie, op. cit.*, p. 145.
4. Jean-François Lyotard, *Rudiments païens, op. cit.*, p. 230.
5. Randolph Starn, « Métamorphoses d'une notion. Les historiens et la crise », *La Notion de crise, Communications*, 25, 1976, p. 7.

« système capable d'avoir des crises », écrit Edgar Morin[1]. Et la mise en question du concept de crise, la théorie de la société ne peuvent se concevoir sans théorie du langage, du discours, puisque celle-ci implique la construction du sujet et du social, de l'individu et de l'État, du poétique et du politique. La crise, la crise du concept de crise, sont aussi une crise de l'intelligible, de la rationalité, une mise en question du discours. Une crise du sens, à travers toute crise du sens de l'histoire. Ce qu'on commence à dénoncer : « ici encore il faut déjouer le piège que tend aux politiques de gauche l'habitude de penser en termes de processus tendanciels, c'est-à-dire d'histoire augustinienne ou hégélienne conduisant à une fin[2] ». Pourquoi seulement *de gauche*? Ce qui se dit *à droite* destin, décadence, déclin. Si la dénonciation est seulement politique, ou philosophique, elle ne peut que tourner dans le spéculatif. Il lui faut la critique du discours et de la théorie du sens dans ses implications majeures pour être pratique.

Le discours affole les orientations du sens. Cette représentation cardinale qui savait où elle allait, qui avait une avant-garde et des arriérés, qui reconnaissait sa gauche de sa droite. Même si toutes ces directions pouvaient varier, on ne doutait pas qu'il n'y en eût. Chez Bogdanov, l'ouvriérisme était de gauche mais la « mystique du machinisme », à droite[3]. Le taylorisme comme rationalisation du travail n'est plus de droite quand Lénine le reprend. Le sens produit sa mythologie, ses effets-mirages, en ce qu'ils sont indissociablement sens de l'histoire, et sens du sens. Le mythe du progrès installe l'origine et la nature dans le langage. Ce que naïvement, naturellement, représentent les points cardinaux du sens. On peut donc parler d'une politique du discours, d'une politique de la théorie du discours. Distincte de ce qu'on a nommé politique de la langue.

La gauche et la droite continuent de faire sens à partir de l'individuation politique commencée au XVIIIe siècle, des droits de

1. *Ibid.*, p. 149.
2. Jean-François Lyotard, dans *Politiques de la philosophie*, p. 137.
3. Dominique Lecourt, dans Alexandre Bogdanov, *La Science, l'art et la classe ouvrière*, Maspéro, 1977, p. 13.

l'homme, droits *naturels*. À travers tout le XIXe siècle et jusqu'à nous, une gauche a lutté et lutte pour *les* droits, qui sont plusieurs. Elle faisait en même temps l'avancée, les forces de progrès. Le pluralisme avec le progrès. La droite était tournée vers le passé-l'arrière, paradigme de l'unité : le Roi, l'Armée, l'Église. À l'intérieur de cette spatialisation idéologique, qui persiste plus ou moins, identifiant la gauche et l'avant, la droite et l'arrière, s'est produite une perversion, une désorientation, que l'usage même, accroché aux mots, contribue à couvrir. Le multiple et l'unitaire ont changé de sens. Les totalitarismes ont neutralisé, et même inversé, les oppositions du XIXe siècle. Le stalinisme n'est ni à gauche ni à droite. La tradition révolutionnaire, qui avait déjà repris l'impératif d'unité de la langue, a étendu le schème de l'unité, par choix et nécessité politiques, historiques, au mouvement ouvrier. L'unité de la vérité, du parti, de la direction du parti, a fait de la gauche, particulièrement du marxisme, la relève de l'unité. Et la victime du mythe de l'unité. Le discours pluraliste est passé au libéralisme, situé à droite par la gauche, mais qui dénie, ou récuse, cette latéralisation.

À contre-sens (d'une histoire), le contrat social, – j'ai essayé de le montrer –, fait de la volonté générale, représentée par la majorité, le paradigme du signifié dans la métaphysique du signe, sur une même présupposition du divin. Il patronne, et renforce, l'élimination pratique du signifiant-minorité. Il contribue à la passivité du sujet, laissé à l'homme de la nature. Marx, éliminant Bakounine, n'a fait que répéter ce schéma qui est un schéma à répéter (ce qu'a fait Lénine, ce qu'a fait Staline). Ce schéma est indissociablement théorie politique et théorie du signe. Schéma vecteur de l'unité. Il restitue nécessairement une théopolitique, à son profit. Théopolitique humanisée comme Feuerbach humanisait. L'État y est hégélien dans la mesure commune où le signe y est aussi hégélien, – l'hypothèse de la solidarité du signe et de l'État étant ici, entre autres, l'objet même de la démonstration. L'histoire désoriente le sens.

La théorie du discours dans son rapport à l'histoire mène à une politique du discours comme primat du multiple. Celle-ci fait une critique autant de l'histoire du sens que du sens de l'his-

toire. Si l'enjeu du discours est le sujet, la théorie du discours a pour enjeu la politique du sujet.

Pour une théorie et une politique de l'énonciation et du discours, le piège premier du sens est la notion de compréhension, l'herméneutique individualisante, confite en phénoménologie. Le sens y est réponse, interprétation. Il est « vécu par les acteurs historiques » comme « sens intrinsèque », « sens premier », opposé à un « sens vrai[1] ». L'histoire selon Max Weber était, écrit Raymond Aron, « la compréhension de la manière dont les hommes avaient vécu, du sens qu'ils avaient donné à leur existence » (livre cité, p. 9). L'herméneutique resacralise. Elle est une nostalgie du sacré dans le signe et dans le sens. Elle oppose l'homme civilisé à Abraham et aux « paysans d'autrefois » (p. 70). Le progrès infinitise le sens. Il enlève alors dans cette vision, le sens. Pour le sacralisateur, le moderne est l'absurde. Comme le discours est le chaos des convictions, chez Max Weber. Le sens était l'ordre, le fermé, le *relié* selon la vieille étymologie chrétienne de la *religion*. Proche de Husserl, Max Weber écrit du civilisé qu'il « ne peut jamais savoir qu'une infime partie de tout ce que la vie de l'esprit produit sans cesse de nouveau, il ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est à ses yeux un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa "progressivité" dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification » (p. 71). La terre, le passé religieux, le sens clos donné par un monde clos, la clôture de l'univoque font une métaphysique de la langue, de l'origine et du mot. Le rationalisme dualise le langage, comme il oppose l'action, qui est le risque et l'« incertitude de l'avenir », à l'« illusion rétrospective de fatalité » (p. 9).

La poésie, selon cette loi binaire, est identifiée au mythe, au mystère, à la divinisation. La science en est le désenchantement, c'est-à-dire le désensorcellement, – une « rationalisation », une

1. Raymond Aron, Intr. à Max Weber, *Le Savant et le politique*, 10/18, 1963, p. 35-36 (1re édition Plon, 1959).

« intellectualisation » (p. 96). Raymond Aron commente : « L'histoire des États est et doit être écrite non en vers mais en prose » (p. 23). Cette notion mythique de la poésie se passe parfaitement d'une théorie du discours. Elle met la poésie hors du discours comme elle met la science hors du politique, donc aussi hors du discours.

Le paradoxe est que la séparation que Max Weber institue entre le savant et le politique, renforce le caractère discursif du politique, et le caractère politique du discours. Il ne les séparait que parce qu'il décrit la situation d'enseignement d'un professeur allemand de son temps, sa rationalité et sa pratique, l'une établissant le code de l'autre, présupposant par le politique une politisation *directe* d'un contenu d'enseignement, dans et par l'énoncé seul, l'opinion pour « imposer ses convictions personnelles » (p. 83). Dans cette relation, le professeur « a la parole, mais les étudiants sont condamnés au silence. Les circonstances veulent que les étudiants soient obligés de suivre les cours d'un professeur en vue de leur future carrière et qu'aucune personne présente dans la salle de cours ne puisse critiquer le maître. Aussi un professeur est-il inexcusable de profiter de cette situation pour essayer de marquer ses élèves de ses propres conceptions politiques au lieu de leur être utile, comme il en a le devoir, par l'apport de ses connaissances et de son expérience scientifique » (p. 81). La distinction du savant d'avec le chef, le démagogue, le prophète, le sauveur dédialectise le théorique et le politique. Reste un discours pédagogique, serein de toute contradiction, débarrassé enfin de la vie. La « probité intellectuelle » (p. 97) du rationalisme, – correcte dans ses propres limites –, n'apercevait pas qu'indirectement elle désignait le discours, aussi peu théorisé que la contradiction, en notant que la vie « ne connaît que le combat éternel que les dieux se font entre eux ou, en évitant la métaphore, elle ne connaît que l'incompatibilité des points de vue ultimes possibles, l'impossibilité de régler leurs conflits et par conséquent la nécessité de se décider en faveur de l'un ou de l'autre » (p. 91). Le pragmatique tranchait, par la morale de la responsabilité, parce que la contradiction interne de la science et du politique, de l'histoire et du discours, était éludée.

Ainsi s'impose, même si je ne fais que l'esquisser, une théorie et une politique du discours. Elle implique une théorie historique et dialectique du langage, du sujet. Elle ne peut donc que rencontrer la plus forte construction dialectique de l'histoire. Il s'agit, pour la théorie du langage et par elle, de faire la critique de cette rencontre.

Marx dans la théorie du discours

> Il est impossible de faire de l'histoire actuellement sans utiliser une kyrielle de concepts liés directement ou indirectement à la pensée de Marx et sans se placer dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx. À la limite, on pourrait se demander quelle différence il pourrait y avoir entre être historien et être marxiste.
>
> MICHEL FOUCAULT, entretien, dans François Châtelet *et alii, Politiques de la philosophie,* Grasset, 1976, p. 173.

Marx inévitable ou rejeté, implicite, utilisé, dénié, actif ou gênant, il travaille l'écriture de l'histoire, mais autant la théorie du langage et du discours – car elles sont nécessairement impliquées dans toute théorie de la société et de l'histoire.

Mais cette implication est difficile, pour le marxisme comme pour la théorie du langage : elle les met en difficulté. Partant de prémisses et de visées non seulement compatibles mais parentes, tous deux en sortent incompatibles. Mais tout est dans le comment. Leur éventuelle modification réciproque n'est guère probable.

La théorie du langage ne se construit pas sans théorie du discours, du sujet, du poème, et par là sans théorie du social, de l'histoire, de l'État. Et le marxisme a son point faible, le plus faible, dans sa théorie du langage, du poème, du sujet. Par quoi s'affaiblit sa théorie du social, de l'histoire, de l'État. Pourtant les marxistes posent, inévitablement, en préalable le marxisme, pour élaborer, en lui et à partir de lui, une théorie marxiste du langage, et de la littérature.

Ce n'est pas la capacité des théoriciens qui est en cause dans la stérilité de la théorie marxiste du langage, que je vais analyser, c'est le présupposé qui constitue le marxisme comme lieu de départ pour une telle théorie.

Car la seule théorie existante, explicite et implicite, dans Marx et dans le marxisme, est la théorie hégélienne du signe[1], la théologisation la plus forte de la métaphysique du signe, dont les effets sont indélébiles dans la dialectique hégélienne. Paradoxalement, la seule manière dialectique de faire une théorie « marxiste » du langage était non de postuler le marxisme constitué, mais de le défaire, pour faire ce que précisément le « marxisme » même empêche et a toujours empêché de faire. Mais voulant être, et rester, marxistes, les marxistes n'ont pu que manquer ce qu'ils visaient. Car ils étaient et ils sont pris dans une logique qui est aussi une politique. Le politique a bloqué le théorique. Le théorique bloque le politique. La conception du signe, du discours, du poème n'a pu qu'être insérée dans ce double blocage.

Sans rien dire encore de la pertinence du terme « matérialiste » pour la théorie du langage, il ressort de l'histoire même de la théorie, chez Marx, qu'il y a ici un conflit, et que ce conflit en est constitutif. Qu'il importe donc d'en esquisser au moins l'analyse. Une théorie du radicalement historique dans le langage n'a rien à renier de Marx. Contrairement à ceux qui quittent Marx avec fracas, dont il y aura lieu un peu plus loin de voir d'où ils viennent, où ils vont, pour ce qui est du langage. Une théorie radicalement historique et dialectique du langage n'a rien à renier chez Marx, parce qu'il est radicalement impossible d'être d'abord marxiste, puis de travailler à une telle théorie. À moins de changer radicalement aussi le marxisme.

On ne trouvera donc pas ici ce tourniquet pathétique qui a si bien servi récemment, cet effet de bascule, variante du jeu hégélien de l'Homonyme, ce carnaval où les coups de pied de l'âne se sont affolés, sans risque. Les nouveaux hérétiques ne font que répéter l'historicisme. Le goût du jour les acclame pour

1. Je renvoie au *Signe et le poème, op. cit.*

se rassurer. C'est lui qui est inquiétant, non qu'il désigne une horreur passée, mais massif et passif, pour ce qu'il laisse venir sans voir, et que d'autres *novissimi,* les *derniers* toujours, l'arrière-garde, après-coup toujours, dénonceront.

Mais, cherchant la relation dialectique du langage et de l'histoire, hors de la conciliation théologique hégélienne, c'est, en un sens, le mouvement même de Marx que la théorie du discours reprend, pour s'affranchir de cela même que Sartre appelait « l'indépassable philosophie de notre temps », dans *Critique de la raison dialectique*[1], – tout en ajoutant plus loin que « le marxisme s'est arrêté » (p. 25), qu'il « use d'une dialectique arrêtée » (p. 63), mais qu'il reste « indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont pas encore dépassées » (p. 29). Cependant ce n'est pas seulement la théorie de la connaissance qui « reste le point faible du marxisme » (p. 30). Pour le langage et le discours, les sciences de la nature continuent d'y exercer une oppression épistémologique. Celle-ci invalide en retour son matérialisme, circonscrivant, datant sa stratégie.

On ne trouvera pas ici non plus ce recours vulgaire au rejet de Marx, parce qu'il serait du XIXe siècle. Comme si c'était une preuve de caducité. Ceux qui s'en croient sans doute d'autant plus modernes sont menés par des choses plus vieilles encore. D'ailleurs, le XIXe siècle de Marx a un effet-retard considérable. L'*Introduction* de 1857 à la critique de l'économie politique n'a paru qu'en 1903. Les *Manuscrits de 1844* et *L'Idéologie allemande* n'ont commencé la part externe de leur activité qu'à leur publication en 1932. Les *Grundrisse* qu'en 1939-1941. La datation réelle, interne, et l'effet théorique n'ont pas la même historicité.

La poétique du langage et de l'histoire ne travaille donc pas contre le marxisme, mais contre la carence marxiste d'une théorie historique et dialectique du langage et de l'histoire. S'il n'y a pas à mettre entre parenthèses le politique de la théorie, on peut montrer que la politisation directe est un obstacle pour l'analyse des pratiques, car elle plaque sur elles un schéma préconstruit. Ce schéma politiste s'est institutionnellement attribué l'exclusive

1. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, op. cit.*, p. 9.

de l'exclusion. Récuser sa compétence revient, politiquement, à passer pour ce qu'il vise précisément à vous faire paraître. Plutôt que de le récuser dans l'abstrait, il y a lieu d'étudier successivement ses principaux enchaînements et effets théoriques et politiques sur le langage et la littérature.

Le conflit des futuristes et des formalistes russes avec les marxistes, par exemple, met à nu le ratage mutuel de l'art et de la révolution. Il s'est développé pourtant et précisément à partir de leur rencontre même. Or les formalistes « étaient plus désireux de constituer une science auxiliaire du marxisme que de réfuter celui-ci[1] ». Ou, confondant la spécificité avec l'autonomie, par une défensive maladroite, qui méconnaissait l'inévitable inclusion dans le social, donc l'implication dans le marxisme, Eikhenbaum protestait : « il ne faut pas “opposer” le formalisme et le marxisme : le formalisme est le système d'une science particulière, le marxisme est une doctrine de la philosophie de l'histoire ». C'étaient pour lui des « choses incommensurables » (livre cité, p. 32). Avec l'argument qu'on entend encore : « Le marxisme en lui-même n'assure pas une position révolutionnaire en astronomie ou dans l'art » (p. 35). Qu'il n'a pas à tout dire sur tout. Qu'il garde le politique. Qu'il y a donc des régions. Qu'ainsi on est tranquille. Et l'académisme de Marx et de Lénine, en art et en littérature, ne prouve rien non plus. Eikhenbaum méconnaissait que la spécificité langage et la spécificité histoire ont partie liée, théorie commune. Il récusait de fait, sans pouvoir le faire théoriquement, la clause théorique-politique du marxisme s'instituant vérité exclusive de l'histoire, donc du langage. Qui faisait qu'un critique d'Eikhenbaum, en 1924, pouvait énoncer que le formalisme était « irrecevable pour le marxisme » (p. 69), donc « réactionnaire » (p. 70).

Un critique marxiste de Trotski, Nicolas Gorlov, avait beau reconnaître dans l'art, en 1924, « l'une des superstructures les plus complexes, et qu'en outre, nous, marxistes, nous avons approfondie encore moins que toutes les autres » (p. 144), l'art

1. Gérard Conio, *Le Formalisme et le futurisme russes devant le marxisme*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1975, p. 14.

situé dans la superstructure entraînait le langage dans la superstructure. Dualiste du fond (les idées) et de la forme, le marxisme remet si peu en question son héritage substantialiste qu'il ne semble même pas y voir la métaphysique. La doctrine était de récupérer un *matériel,* la technique, séparée de son *contenu* historique (comme faisait Lénine lisant Hegel) : « Du côté des idées, Pouchkine n'est qu'une grandeur négative pour la classe ouvrière. Reste la forme : la langue, le style, le rythme, la rime, etc. Mais il faut distinguer deux aspects de la forme. L'un est comme l'image du contenu, son enveloppe concrète, dans laquelle il se montre, et qui est entièrement fondue à lui. Refusant le contenu, nous refusons cet aspect de la forme. L'autre aspect est la technique, le métier, la science de manipuler les matériaux, les procédés de l'art ancien » (p. 149). Au moins, Gorlov attribuait à l'art la fonction de former « un nouveau psychisme ». Il défendait Maïakovski, le Moi comme « principe subjectif d'organisation » dans l'art, dans l'art moderne, contre le naturalisme. Comme plusieurs alors, il rapprochait même futurisme et communisme, en comparant la « création verbale d'après l'image phonique » (p. 175) et les sigles, acronymes, abréviations de la nouvelle société, – « la création de la vie exige la création du langage ». Mais ces deux créations n'avaient pas du tout la même métaphysique : l'une était celle du mime et de l'origine, l'autre, celle de l'instrument. D'ailleurs, il condamnait aussitôt la « langue transmentale » (p. 179).

Contre le primat du politique dans le marxisme, et son lien par là nécessaire avec l'instrumentalisme, les futuristes et les formalistes ensemble n'ont pas pris la mesure du politique impliqué dans leur propre requête de spécificité. Leur spécialisation a été l'argument le plus mauvais, permettant de les faire identifier à l'esthétisme. Il fallait que la théorie et la pratique de la littérature révolutionnent le politique, exposent la politique du signe et du poème. Mais on n'a vu s'affronter qu'une méthode sociologique et une méthode formelle (un principe formel). Ce qui n'a pas bougé, quand Gérard Conio se pose « la question toujours brûlante de savoir, bien sûr, s'il est possible, s'il est réalisable de concilier les impératifs du marxisme révolutionnaire et les exigences de la pensée libre » (p. 14). *Concilier,*

la tare hégélienne, maintient *d'un côté* et *de l'autre* à la manière honnie par Marx, la révolution et la liberté, invalidant les deux, scindant la pratique et la théorie. Le paradoxe est que la révolution ne peut pas se faire sans le poème, sans la politique du poème. Car elle ne peut pas faire la politique du signe sans se renier comme révolution : ce qu'a fait le marxisme. Il n'y a plus rien à « concilier ». Le marxisme a identifié le formalisme à l'art pour l'art, comme il a identifié l'anarchisme au désordre, pour mieux les vaincre.

La théorie du langage doit doublement se garder, et d'une condamnation allusive du marxisme, et d'une référence explicite au marxisme. Se garder de confondre, et de prêter à l'imputation de confondre, une critique politique et une critique théorique. Il y a rejet et rejet du marxisme, sans parler de son occultation. Ainsi y a-t-il sans doute confusément, chez certains, des « finalités marxistes ». En même temps : « Rejet explicite du marxisme, rejets partiels, prudents et embarrassés, substitutions de concepts, pression du structuralisme, aboutissent à une double remise en cause, dont on mesure encore mal les effets : remise en cause de la *causalité* et de la *globalité*[1]. » Parmi les enjeux, la place faite par Marx à l'économie. Le recours à l'ethnologie, à l'anthropologie sociale, culturelle, est dénoncé comme : « dénégation des concepts du matérialisme historique » (article cité, p. 25). Mais qu'est-ce, pour la théorie du langage, qu'une « référence constante et explicite au marxisme » (p. 21) ? L'analyse en est tentée plus loin. Il y a à casser cette alternative sommaire, qui donne le choix entre l'inscription dans et l'inscription contre. Il reste à inventer le rapport à la théorie du langage et du discours, – du sujet –, de la « détermination en dernière instance par l'économie », et du « caractère de classe du pouvoir politique ».

Il ne s'agit pas seulement de *« stratégies du savoir »* (p. 25). Mais, l'une par l'autre, d'une poétique et d'une politique du

1. Michel Grenon-Régine Robin, « Pour la déconstruction d'une pratique historique », *Dialectiques*, 10-11, automne 1975, p. 17. À propos de *Faire de l'histoire*, sous la direction de J. le Goff et P. Nora, Gallimard, 1974, 3 volumes.

signe et du poème, du sujet et du social. À la mesure de la tension vers « l'universelle validité des concepts et méthodes » (p. 26) du matérialisme historique. Dans cet effet de *chaîne* des sciences humaines, le *maillon faible* a justement été le poème, le sujet. Cette métaphore fameuse impose bien qu'une théorie de cet objet-sujet n'est théorie que d'ensemble. Ce qui récuse une théorie du discours comme « science régionale » (p. 28). Une *science régionale* n'est possible que dans la phénoménologie, ou dans le marxisme. D'où la nécessité, et l'impossibilité, des *articulations,* où tant de contemporains se sont usés. Double présupposition intenable pour construire une théorie historique et dialectique du langage et de l'histoire. Mais la tentative en a été faite du dedans du marxisme. Avant de passer à son analyse, il importe encore d'examiner un effet caractéristique du marxisme sur la notion de discours, dans une critique du discours de l'histoire, contre la dénégation du marxisme.

Le discours dans le discours historique

Comme Michel Pêcheux l'a fait, après Althusser, pour les linguistes, dans *Les Vérités de La Palice*[1], Gérard Mairet montre que le refus de la théorie laisse s'installer chez l'historien une « philosophie spontanée du savant[2] », la « pensée de l'époque ». L'anthropologie de Lévy-Bruhl, par exemple, chez Lucien Febvre, la hiérarchie du logique et du prélogique. Pour n'avoir pas voulu « philosopher ».

Contre la dénégation du marxisme, contre son « acceptation-refus » (livre cité, p. 64), Mairet pose le matérialisme historique comme « discours *de et dans la lutte des classes* », selon l'expression de François Châtelet (p. 13). Ne reste que, *d'un côté,* l'inscription dans, *de l'autre,* la bourgeoise qui manie le parapluie dans *Octobre* d'Eisenstein. L'ultimatum ne laisse pas le temps de réclamer une théorie de *ce discours.* La phénoménologie et

1. Je renvoie à *Poésie sans réponse, op. cit.*.
2. Gérard Mairet, *Le Discours et l'historique, Essai sur la représentation historienne du temps,* Mame, 1974, p. 214.

Heidegger auront manqué le discours. La grammaire générative a manqué le discours. Il y a eu un essai dans et par le marxisme. Mairet ne l'évoque pas. Il présuppose cette théorie. Aussi n'est-il pas question de « dépasser » le marxisme dans ce qu'il n'a pas atteint, mais au contraire d'essayer de l'approcher.

La nécessité d'une théorie commune du discours et de l'historique évoque l'obstacle des disciplines universitaires. Ce que Mairet appelle « l'esprit français ». Cette étroitesse n'a pas de nation. Selon lui, « si l'histoire historienne est encore dans son principe histoire événementielle, la raison en est le refus du matérialisme historique » (p. 64). Pourtant il y a des historiens marxistes, des linguistes marxistes, des philosophes marxistes. Pour une raison chaque fois distincte, il n'y a pas, ou il n'y aurait pas, d'histoire marxiste, de linguistique marxiste, de philosophie marxiste. Non par lacune. Les *lacunes* de Marx sur la théorie du langage, de l'art, ou sur la dialectique. Comme si en effet il avait eu à écrire sur toute chose connaissable. Pour le langage, il s'agit d'une prise sur les pratiques sociales qui n'a pas tout dit par la lutte des classes, et qui risque de manier cette référence de telle sorte qu'elle fasse perdre cette prise, au moment même où sa force paraissait tenir tout le champ du théorisable.

Tenir le marxisme, tenir ce « discours de et dans la lutte des classes » implique en effet une relation telle entre le marxisme et le discours, qu'il est un discours qui oublie le discours. Dialectique de l'inscription dans et de la destruction par, destruction énoncée par Marx, dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* que cite Mairet : « … destruction nécessaire ; parce que saisissant le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire, rien ne saurait lui imposer ; parce qu'elle est essentiellement critique et révolutionnaire ».

Pourtant Mairet dénonce chez les historiens l'oubli que leur discours historique est un discours : « ce qui est *passé sous silence,* c'est le discours même » (p. 17). Oubli qui entretient la confusion, cet effet d'objectivité, entre le réel qui parlerait lui-même, et ce qui en est dit : « Le discours *de* l'histoire se donne dans et par le discours *sur* l'histoire » (p. 19), et « le discours sur l'histoire vit de l'illusion d'être le discours de l'histoire » (p. 49). La causalité,

le temps organisent ce discours. Notions qui sont les « figures » d'une réalité. Mais il n'y a de figures que dans le langage. Pas dans la réalité. Mairet tient le discours pour une « forme logique » (p. 164). Il en efface le sujet, identifié à la « subjectivité d'un sujet connaissant ». Sa critique de la causalité comme « *technologie réaliste de la genèse des filiations* » (p. 187) oublie, comme le marxisme oublie, le signifiant-sujet. Dans le discours il oublie le langage. Il ne retient qu'une logique. La visée était de « repenser l'histoire », de « construire le temps comme forme spécifique produite par le discours (et non comme schème, reçu par empirisme) » (p. 26). Mais en attribuant le déplacement à la critique de l'économie politique par Marx, Mairet identifie le discours au seul contenu du discourir.

Il reste dans le dualisme du signe. Comme Marx. Et ce dualisme est un obstacle majeur à une théorie du discours. Obstacle indissociablement théorique et politique. L'histoire et l'historique sont « la forme et le contenu » (p. 208). L'historique est défini « comme rencontre d'une forme logique abstraite et d'un contenu historique réel » (p. 215). Ce dualisme fonctionne, classe, dans les limites du monde aristotélicien du signe. Il ne peut et n'a jamais pu rien dire du signifiant-sujet, du poème, du politique en eux. Au contraire, il les met au privé, paradigme de l'ineffable et du mystère. La métaphysique du contenu et de la forme déshistoricise ce que, contre l'abstraction « histoire », la notion de « pratiques historiques », chez Mairet, historicisait. C'est par la théorie et la pratique du signe que le discours critique de Mairet demeure métaphysique, reprenant l'« opposition de l'apparence et de l'essence, dans les termes de l'opposition "réel- apparence" : le mouvement réel de l'histoire n'a rien de commun avec son mouvement apparent » (p. 172).

Si l'ambition initiale de Mairet est de proposer une théorie du discours historique, c'est que le matérialisme dialectique lui tient lieu au commencement de théorie du discours. Comme chez Pêcheux. Et cette contradiction à la fois le pousse et le tient immobile. Le statut linguistique du discours semble d'abord supposé : l'histoire doit « s'intégrer, à titre d'élément constitutif, une théorie du discours producteur de formes » (p. 27). Mais la

phrase suivante précise : « Elle doit s'intégrer la dialectique matérialiste », comprise comme la « théorie critique du discours ». Le langage et la langue présupposés sont assimilés implicitement au discours, lieu de l'idéologie, dont le marxisme est la théorie critique. Le non-dit théorique revient, en fait, à un de ces cas de marrisme caché, dont il est question plus loin. *Discours* a directement un sens sémiotique, non un sens linguistique. Comme *langage* chez Marx. C'est un « procès d'abstraction » (p. 32).

Cette conception du discours renforce, malgré sa critique du « réalisme du temps », la vectorisation de l'opposition passé/futur, mais comme paradigme de l'opposition bourgeoisie/classe ouvrière : « *L'histoire,* c'est le passé spéculatif de la classe bourgeoise ; *l'historique,* c'est l'avenir pratique de la classe ouvrière » (p. 30). La critique pertinente de la causalité (celle des historiens) suppose que le discours est rationalisation. Le sens de l'histoire est alors orienté par le présent de celui qui écrit l'histoire. Il est sens. Il est donc représentation.

Discours et causalité sont des paradigmes de fait : « En histoire la causalité est la garantie de la genèse du continu » (p. 55). Le spéculatif dénoncé par Mairet déroule « un temps réel là où il n'y a qu'imagination causale rétrospective » (p. 57). Tout discours est cette « procédure mystique ». D'où est exclu le marxisme qui n'est alors plus discours, mais transparence au procès réel. L'élément hégélien « mystique » en est écarté, les « rythmes ternaires » (p. 58), la trinité et la réconciliation hégéliennes, – « la trinité ressortit au spéculatif ». Mais le livre de Mairet a trois parties, et la troisième « préfère la dialectique » (p. 147). La dialectique « permet le *discours de l'histoire* » (p. 58). La prosopopée du réel. Or le *discours* du réel se fait par une métaphore du linguistique (« langage de la marchandise » ou *discours* transféré au sémiotique, *langage direct des choses*) dont l'effet est de faire oublier le langage et le sujet. Une histoire scientifique semble neutraliser l'opposition du *discours sur* et du *discours de.* Parce qu'elle est enfin *discours de,* sans le dire. Sa transparence au réel fournit un oubli du discours dans et par le discours : « *le matérialisme historique* dans l'œuvre de Marx et Engels est cette théorie de la raison historique » (p. 60).

L'empreinte des sciences de la nature dans le marxisme y a laissé sa consigne antianthropologique, en fondant l'anthropologie et l'anthropocentrisme : « L'histoire du climat, en cela même qu'elle est une *histoire* proclame la fin de l'anthropocentrisme, première condition d'une connaissance de l'historique » (p. 126). Le statut même de la *science* est ici en jeu. Mais lui-même est à prendre historiquement. Ce que ne règle pas cette élimination simple. Pour quoi on peut rappeler que Sartre, dans *Questions de méthode* écrivait : « Il était légitime que les sciences de la nature se délivrassent de l'anthropomorphisme qui consiste à prêter aux objets inanimés des propriétés humaines. Mais il est parfaitement absurde d'introduire par analogie le mépris de l'anthropomorphisme dans l'anthropologie : que peut-on faire de plus exact, de plus rigoureux quand on étudie l'homme que de lui *reconnaître des propriétés humaines*[1] ? Il s'agit d'ailleurs pour Mairet de « dépasser réellement la pratique de l'histoire comme anthropologie » (p. 152). L'anthropologie entendue comme « mise en œuvre de l'opposition nature-histoire » (p. 158). Qui pourtant pèse justement par sa dénégation, son effet dans la *science.* S'interroger sur l'historicité appartiendrait à la philosophie. S'interroger sur « comment on écrit l'histoire », serait faire de l'histoire. Mais si le discours de l'anthropologie a pu être incriminé, pour son transfert de théologie à l'homme, c'est qu'il n'a pas encore accédé à un discours historique sur l'historicité. Mairet postule une vectorisation progressiste, « d'une phénoménologie de l'expérience historique à une logique de l'historicité des pratiques » (p. 201). La logicisation saute une théorie linguistique du discours. Directement science.

Le savoir historien est assimilé à une phénoménologie, en ce qu'il est « élaboré par la représentation » (p. 175). La représentation est « toute reproduction mentale d'une réalité ayant pour fin d'en expliquer la nature, explication que le discours expose » (p. 191). Elle méconnaît « le rôle du discours qui est de produire des *formes,* de sorte qu'elle se méprend sur le procès d'abstrac-

1. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, op. cit.,* p. 98.

tion lui-même ». La représentation est synonyme de l'idéologie. La série phénoménologie-représentation-idéologie est tenue par son opposition à la science.

La « conception théorique des pratiques historiques » (p. 32), la « théorie générale de l'histoire », – le marxisme est reçu comme science. Une allusion critique à Althusser n'entre pas « dans le débat » sur l'opposition entre science et idéologie, qui reposerait « sur des postulats *mécanistes* et *idéalistes* » (p. 192). L'identité de fait est maintenue, entre théorie et science opposées à la représentation et au discours : « La théorie des modes de production est bien en effet pour nous la seule théorie scientifique de l'histoire (mais il faudrait dire : de l'historique), précisément parce qu'elle est théorie » (p. 193). Échappant à la philosophie, à la représentation. Science, « la science est à elle-même sa propre preuve » *(ibid.)*. Son discours est l'« abstraction scientifique » elle-même. Une *« expression »*. Une formalisation qui « exprime un contenu réel divers par sa forme logique » (p. 205). Expression qui équivaut à un économisme de fait, car il n'y est question que du concept de mode de production.

Il y a donc ici une double position dans le marxisme et dans le discours. Celle-ci dit et montre leur contradiction. Elle détermine une ambiguïté envers la philosophie de l'histoire. Les linguistes ont récusé la philosophie du langage pour faire une linguistique scientifique, produisant un refoulement de questions abandonnées et le retour d'une philosophie spontanée. Les historiens, par refus du théorique, ont voué « l'histoire à l'empirisme » (p. 66), par déni du matérialisme historique. Or le matérialisme historique se dénie comme philosophie. Il tient ainsi doublement lieu de philosophie de l'histoire. Par un double déni. La philosophie est « bien souvent, sinon même toujours, le véritable inconscient de l'historien » (p. 151). Où l'idée d'histoire renvoie à Hegel comme à la « vérité » de toute philosophie de l'histoire.

La circularité du rapport entre les hommes et les époques se dit par une métaphore qui a trait au langage : « La question de l'époque est celle, rendue célèbre depuis, de l'écart qu'il y a entre les mots et les choses. Mesurer l'écart, c'est écrire l'his-

toire » (p. 82). Étrange rappel de la métaphysique du signe. C'est seulement pour elle et en elle qu'il y a cet écart. Le *discours sur* tient la place des mots et le *discours de* tient la place des choses. Des *choses mêmes.* Que le marxisme ne fait qu'exprimer. Mise en évidence par son inapparence même, la métaphysique du signe est un schéma constructeur du marxisme. La postulation de science et la métaphysique du signe, se construisant sur le même schéma, s'en renforcent l'une l'autre et le renforcent comme élément structurel.

Le matérialisme et la théorie du langage

Le poème développe une théorie et une politique des pratiques du langage, pratiques historiques, dialectiques dans les conflits du poème et du signe, du sujet et du social, du poétique et du politique, de l'individu et de l'État. D'où il s'impose d'analyser, par et pour une telle théorie, le matérialisme historique et dialectique.

Le matérialisme historique et dialectique est l'oubli du langage. Il est le lieu d'une confusion des savoirs, et des stratégies. Il y a son emploi référentiel, automatisé par une tradition, proche du mot de passe et de reconnaissance. La *confiance* y remplace l'analyse, et la confiance est *phénoménologique* mais non historique. Et il y a sa composition d'histoire. L'emploi du terme *matérialisme,* pour situer la théorie du langage qu'il semble situer, participe de cette confusion. Confusion maintenue pour sa finalité politique directe, et non dialectiquement théorique et politique. Il y a donc intérêt, dialectiquement, à la défaire. Et à laisser le terme à sa confusion.

Je passe très vite sur une apparence de discours « matérialiste », qui n'est matérialiste que par l'abondance des références à Lénine, Marx et Engels. Elles assurent la caution politique. La science, elle, est assurée par la formalisation. Tout à travers la permanence du discours métaphysique et mythique. Comme Saumjan en URSS, – continuité de Leibniz à Marr, et continuité de Marr, – posant une langue universelle : « La langue génotype étant une hypothèse pour une langue universelle, fondement

des langues du monde, l'on emploie, dans la théorie de la grammaire applicative, la méthode hypothético-déductive[1]. »

Dire *matérialisme,* à propos de la théorie du langage et du discours, situe cette théorie dans l'incorrélation de plusieurs problèmes dont aucun ne mène au langage, et qui au contraire mettent le langage là où il n'est pensé qu'avec des concepts qui l'aliènent. De plus, incohérents entre eux.

Les analogies biologiques du *Capital* et de la *Contribution à la critique de l'économie politique* installent un matérialisme fait du primat des sciences de la nature, dans lequel les sciences humaines ne peuvent pas trouver leur propre épistémologie. L'indistinction entre Marx et Engels y contribue. Mais distinguer est déjà en sortir, si l'indistinction fonctionne dans un syncrétisme reçu, nominé matérialisme. Ce scientisme, qui continue, et qui n'est pas limité au marxisme mais qui le date, ne constitue ici qu'un ancrage. Il contribue à la péjoration « XIXe siècle ». Dilthey le combattait. Il s'épanouit dans un néoleibnizianisme actuel. Les rapports entre la biologie et la linguistique l'illustrent.

Le primat des sciences de la nature situe un autre matérialisme, celui qui s'est embourbé dans l'opposition de la matière et de la conscience. Embourbé, car science et scientisme n'ont fait que reprendre *le vieux problème de la réalité du monde extérieur,* qui n'est pas un problème scientifique, mais le problème du solipsisme. Pourquoi, de Diderot à *Matérialisme et empiriocriticisme,* le matérialiste ne peut pas réfuter Berkeley. Il n'est plus qu'un des pôles d'une polarité dont il est prisonnier, et qui est métaphysique. D'où l'obsession d'une psychologie scientifique, chez les marxistes. Et l'absence corrélative du langage, de Politzer à Lucien Sève. La conscience ne mène pas à une théorie du langage. Puisqu'elle s'identifie le langage. Elle le présuppose. Et l'affirmation ou la démonstration de la réalité du monde extérieur, ce court matérialisme n'apporte rien au langage.

Par ce primat de la réalité du monde extérieur, le langage reste pensé – débat rebattu au XVIIIe siècle – dans l'opposition

1. Saumjan, « Le problème de la réalité linguistique », *Dialectiques,* 7, hiver 1974, p. 117.

de l'universel et du singulier (ou du général et du particulier). Et cette opposition contient la métaphysique de l'origine. Car si le langage, qui est ramené aux *mots,* ne dit que le général, – le singulier-concret, lui, le pain ineffable de Feuerbach, met le *nom propre,* substitut du singulier, à l'origine du mot, au point de départ de la généralisation. Métaphysique de la nomination. Autre aspect de l'appropriation du réel par le langage, de l'*écart* entre les mots et les choses. Règne du signe.

Esprit et *matière, histoire* et *nature,* paradigmatiques, mènent chez Marx à une naturalisation du social, à une histoire naturelle, *« assimilable à la marche de la nature et à son histoire »* (préface de la 1re édition allemande du *Capital*). Une « physique sociale[1] », qui a contribué à détourner du langage, en l'instrumentalisant.

Mais le matérialisme de Marx n'est pas réductible à ces oppositions métaphysiques, qui diversement occupent le marxisme. Où Engels sans doute l'a précipité. C'est une élaboration de l'historicité, sans transcendance originaire. Kostas Axelos écrit : « Le fondement ultime de la pensée de Marx, s'efforçant de saisir tout ce qui est comme étant social et historique, repose sur sa croyance que la racine de l'histoire humaine ne peut être trouvée ailleurs qu'en l'activité de l'homme immanente à son histoire ; ainsi se manifeste fondamentalement et originairement le radicalisme humaniste marxien » (livre cité, I, p. 93-94). Humanisme qui a commencé dans Feuerbach, contre la « prétendue histoire universelle » (cité, I, p. 120). La théorie du langage y rencontre les mêmes prémisses, la même visée. Cependant, cet aspect du matérialisme se tourne, chez Marx, vers le mode de production. La théorie de l'histoire qui en est l'expansion présuppose aussi le langage. Mais elle ne laisse pas seulement une théorie en blanc. Elle l'engage par le signe. À partir du présent, et de *« l'état de choses existant »* (I, p. 114), Kostas Axelos montre que Marx privilégie la technique et la raison occidentales. Ce qui n'est pas non plus sans interaction avec la métaphysique du signe.

Le matérialisme de Marx est un matérialisme pratique. Il se définit par le primat de l'économique : « Le mode de production

1. Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique, op. cit.*, II, p. 89.

de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle », écrit-il dans le *Capital*. La matière, ou le matériel, la base matérielle, y est le travail humain : « Matérialisme pratique, communiste, actif et réel, veut dire : tout ce qui est et devient n'existe qu'en tant que matériel et matériau de la productivité humaine et sociale » (Kostas Axelos, livre cité, II, p. 117). En quoi cette pratique maintient le langage comme forme de conscience de la vie matérielle.

La conscience, dans le matérialisme pratique, réintroduit le métaphysique. Au travail aliéné elle ajoute le langage doublement aliéné. Par le barrage à une théorie du langage, le langage aliéné dans la conscience. En plus de l'aliéné de l'idéologie. Autre aliénation du sujet. Comme l'individu est la « *créature* » des rapports sociaux dont il n'est pas « responsable » et ne peut pas se « dégager » (préf. 1re éd. allem. du *Capital*), l'individu empirique est le mauvais sujet de l'idéologie qui ne peut pas être sujet. Il ne tient pas son langage. Son langage est tenu. Par des rapports. Sur tout cela, une parole théorique vient d'ailleurs. Celle qui *énonce* le mythe. Ce n'est plus le langage de la « créature ». Ce sont ces rapports qui parlent eux-mêmes. S'il y a un parlant-pour théorique, il peut y avoir un parlant-pour politique. Le procès sans sujet fomente un super-sujet qui ne peut être qu'unique. Les autres sont tous des mauvais sujets. D'ailleurs ils sont impossibles.

La conscience tient le rôle de l'universel qui transcende les langues, les cultures, les spécificités. Elle est la langue universelle. Le substitut commode du langage, et d'une théorie du langage. Kostas Axelos écrit : « Qu'est-ce que la pensée, la conscience et la connaissance ? Marx ne distingue pas ces trois termes, et leur emploi est interchangeable. La toute première conscience, réelle car effective et agissante, est pratique : elle est *langage*. Le langage, élément absolument constitutif de la pensée, est de nature matérielle, selon Marx » (I, p. 257). Ainsi cette proposition « matérialiste », qu'est la non-séparation du langage et de la pensée, a pour effet de dissoudre le langage dans la pensée. Inutile d'appeler cet effet « idéaliste », puisqu'il n'y a pas de matérialisme dans le langage. Je n'insiste pas ici sur la confusion,

à laquelle la psychanalyse récente a prêté, qui a fait prendre la matérialité des signifiants pour du « matérialisme », cet illusionnisme illusionné qui produit à profusion ses effets rhétoriques.

Ainsi la conscience, produit du social, fond ensemble, en elle, les concepts de langage et d'idéologie. Ce glissé continu prépare le marrisme, dont il est question plus loin. Il le rend possible, dans et par le marxisme. Quand il est question de la langue, elle est évoquée comme un outil. La seule alternative au marrisme serait l'instrumentalisme.

Pratiquement, le langage (pensées, idées, conscience) est, à travers la péjoration des idées, par exemple dans *L'Idéologie allemande* ou dans *Misère de la philosophie,* assimilé à la superstructure idéologique. Où Kostas Axelos note qu'un des effets de cette péjoration de l'idéologie est que la « classe révolutionnaire » ne peut que recevoir du dehors les « idées révolutionnaires » (livre cité, I, 307). Une théorie du discours est ici en jeu, à travers le politique, dans la mesure où la dictée du vrai est extérieure à l'idéologie-langage. Cette péjoration n'est pas limitée, contrairement à certains poncifs, à *L'Idéologie allemande.* Son effet, l'extériorisation du théorique, se marque jusque dans l'exclusion par Marx de Bakounine, en 1872. Même imposition par Lénine. C'est encore la théorie et la politique du discours qui sont en jeu quand Gramsci propose des Conseils contre une politique du Parti.

Continuité et discontinuité ensemble, de Marx au marxisme. Le marxisme favorise cette continuité, sinon il tombe. Relation non symétrique entre Marx et le marxisme. Mais cette continuité tient l'amalgame des divers matérialismes. Elle la tient, elle en tient, c'est par lui qu'elle tient. La ligne même que le marxisme a suivie, à partir de 1872, a déterminé un rapport politique au signe et au discours.

Partir du matérialisme (marxiste, syncrétique), pour élaborer une théorie du langage dans ce matérialisme, a donc abouti à des transpositions directes du politique, particulièrement de la notion de classe. Dans la révolution culturelle russe des années vingt, à l'art et à la science du prolétariat s'est adjointe une linguistique « matérialiste », opposée à la linguistique « idéaliste ». Il

s'y agissait en priorité de définir dans le langage les effets théoriques des concepts de lutte des classes et de superstructure. La dualisation politique des valeurs en a fait un paradigme de l'homme nouveau opposé à l'ancien, comme le véritable au faux, le positif au négatif, – refoulant, entre autres, la psychanalyse –, l'optimisme au pessimisme. S'ajoutaient au mauvais côté : l'impérialisme, le racisme et le cosmopolitisme. Avec l'art décadent et la « pseudolinguistique bourgeoise[1] », du fait de sa « nature de classe ».

Mais le marxisme n'a pas cherché ces effets théoriques dans le langage. Il s'est projeté dans la théorie du langage. En s'y appliquant, il se l'est incluse. C'est dire qu'avant toute théorie, et la rendant par là même impossible, il s'est présupposé. Et ni politiquement ni théoriquement, il ne pouvait faire autre chose. Il y a donc appliqué, comme une double articulation, la base matérielle et la superstructure. Chez Marr, « les langues sont des *superstructures,* ce mot étant entendu au sens large, en englobant les conceptions et les institutions politiques, juridiques, artistiques et philosophiques de la société. De ce fait, il n'y a pas, à proprement parler, correspondance entre langue et nation, et les rapports fondamentaux sont entre langue et État social. Les langues d'une même classe dans divers pays de structure sociale identique auraient entre elles une parenté typologique bien plus grande que les langues des différentes classes dans le même pays et la même nation » (*L.* 46, p. 4). Le langage comme fonctionnement spécifique et le contenu du discours sont confondus au profit du contenu. Suite de Marx. La confusion langage-langue-idéologie met la lutte des classes dans la langue. Si la langue et l'idéologie sont du même ordre, autant d'idéologies, autant de langues : une « langue bourgeoise », une « langue prolétarienne ». Comme l'art et la science.

Le marrisme est une construction spécifiquement métaphysique, en ce qu'il est un mythe d'origine : toutes les langues

1. Cité dans Jean-Baptiste Marcellesi, « À propos du marrisme... Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité », *Langages,* « Langage et classes sociales. Le marrisme », n° 46, juin, 1977, p. 8. Abrégé plus loin en *L.* 46.

déduites des quatre « éléments » SAL, BER, YON, ROCH. Et qu'il est lié à la « possibilité d'une langue mondiale commune » (*L.* 46, p. 6), langue artificielle. Le marxisme est ici du côté de Leibniz. À quoi s'ajoute l'universalisme politique du XIX[e] siècle. C'est-à-dire qu'il est contre le langage et contre l'histoire. Dans une tension vers l'universel qui annule les spécificités. Si la spécificité langage est méconnue, toutes les spécificités sont méconnues. Si la spécificité est méconnue, l'historicité des discours, des cultures, des sujets est méconnue, et en danger. Cet universel leibnizien est conciliateur. La conciliation dédialectise la spécificité et l'histoire. Elle contient la dictature du politique.

Le projet de langue universelle tient à celui de paix universelle, et perpétuelle. Lieu des « intentions généreuses » *(ibid.).* Les espérantistes sont des pacifistes. Du point de vue de la théorie du langage, c'est le lieu d'une anthropologie de l'identité. Le langage et l'histoire se font au contraire dans l'altérité. Où la différenciation des langues n'a rien à voir ni avec la paix, ni avec la guerre. Seul le discours du mythe y place la « cause » des conflits qui ont toujours été tout sauf linguistiques. Jusque dans les conflits dits linguistiques, où la langue n'est qu'un des éléments, celui qui met l'altérité en évidence. Parce qu'un sujet est sujet dans et par sa langue. Guérir le « mal » mythique qu'est Babel est le projet nostalgique de l'unité paradisiaque repris par le rationalisme. Le mythe oublie le politique. Comme il a oublié l'inconscient. Il est continu à tous les mythes du langage, celui du langage-fait-pour-cacher-sa-pensée, celui de l'incommunication entre les êtres, entre les sexes. Le mythe cache l'interpénétration du social et du sujet par sa langue. Il cache le rapport du langage au politique. En quoi il joue un rôle politique. Qui a ses bénéficiaires.

Le politique direct fait non seulement la structuration mais la réception de la théorie de Marr. Comme le politique avait fait le marrisme, le politique l'a défait, en 1950. Puis il l'a refait. Les marristes ont « reconquis en 1971 la direction de la revue *Questions de linguistique* » (*L.* 46, p. 5). Actualité. Quand les marristes ont perdu le pouvoir, ce n'était pas pour une raison scientifique, mais pour une question propre au pouvoir : « La

nécessité de permettre le développement des diverses nations de l'Union exigeait le droit, pour chacune d'entre elles, d'utiliser et de promouvoir sa propre langue. Aussi était-il nécessaire d'abandonner la politique de russification des tsars et de mettre au point celle des nationalités. À partir de 1925 apparaît l'idée stalinienne de “la culture nationale dans la forme et socialiste dans le contenu”. Ce ne serait là qu'une transition vers le retour à l'idée d'une langue mondiale, que, selon les thèses de Lénine, devait rendre possible, *après la victoire du socialisme* à l'échelle mondiale, la disparition des différences et des langues nationales. C'est cette précision (« après la victoire du socialisme ») qui, vers les années trente, conduit à l'abandon de la bienveillance à l'égard de l'espéranto ; c'est sur cette précision que Staline mettra constamment l'accent dans la controverse de 1950 » (*L.* 46, p. 6). Les critiques de Staline en 1950 n'ont éliminé les notions de Marr que par le double instrumentalisme du moyen de communication et de l'« instrument de lutte et de développement » (*L.* 46, p. 45). A pu jouer aussi la raison technologique de circonstance que la guerre froide, qui nécessitait des programmes de traduction automatique, a poussé le formalisme linguistique et la théorie de la syntaxe, – aux États-Unis comme en URSS (voir *L.* 46, p. 23).

Cette politisation directe de la théorie a été reconnue : « L'explication première doit être cherchée dans le pragmatisme politique et l'utilitarisme à court terme de Staline et du pouvoir soviétique à cette époque [...] La position stalinienne ne vaut sans doute pas mieux ni pour la théorie ni pour la politique, mais on s'explique la contradiction entre l'officialisation du lyssenkisme et la condamnation du marrisme » (*L.* 46, p. 13). Relation directe de la théorie à l'économie autant qu'au politique. Ainsi un Soviétique établit en 1949 une relation entre la linguistique structurale et l'hégémonie américaine, exposant « quelle sorte d'intérêts égoïstes et crapuleux se cachent derrière les arguments abstraits de la structure des langues dans les articles des linguistes bourgeois contemporains » (cité, *L.* 46, p. 10). Le schéma explicatif et critique de l'idéologie continue

et applique celui de Marx. Le directement politique dans la théorie ne peut mener qu'à la directive, à l'alignement, – ou à l'exclusion. Comme dans le politique pur, dont la théorie n'est plus qu'une région. Il n'y a plus de sujet épistémologique. Il n'y a plus de dialectique entre la théorie et le politique.

Actualité du marrisme. Il est le transparent à l'œuvre dans l'opposition renaissante des langues régionales au français national. Un *« marrisme honteux »* parle de la « langue des classes dominantes » et des « langues des classes dominées » (*L.* 46, p. 19).

Le trajet de Chomsky est aussi un rapport, intérieur à la théorie du langage, entre la théorie et le politique[1]. Ce rapport est inéludable. Il réapparaît travesti quand il est éludé. Trouver sa spécificité appartient à l'épistémologie des théories du langage. Le marrisme, avec sa schématisation, son identification terroriste au pouvoir, a été la position naïve de problèmes réels. Il les a autant dénaturés en les posant que ses adversaires en les déniant.

Mais quel sens y a-t-il à conclure que le marrisme sort de cette histoire « simplement touchant » (*L.* 46, p. 22) ? Alors qu'il a été meurtrier. Polivanov vaut mieux. Quel sens à mettre son échec ou son élimination au compte des « conditions qui prévalaient en Union soviétique » et qui « ont fait avorter ce qui aurait pu donner naissance à la véritable sociolinguistique marxiste » ? C'est ainsi que Marx expliquait Raphaël. Un historicisme masque et empêche une conception historique du langage, en attribuant à des *causes* extérieures seules ce qui apparaît, à la théorie du langage, comme la résultante d'une structuration théorique-politique à l'intérieur du politique.

Quel sens, sinon que la stratégie politique commande de sauver le politique du naufrage de la théorie. Selon un schéma éprouvé la doctrine est coupée et préservée de l'histoire. Marr est accusé d'avoir substitué des « théories erronées » aux « principes fondamentaux de Marx, Engels, Lénine, Staline » (*L.* 46, p. 24).

1. Je renvoie à « Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie », *Poésie sans réponse, op. cit.*

Ses « divagations » (*L.* 46, p. 86) ont régné vingt ans, sans que le rapport à ces principes fondamentaux soit questionné. Sans que, encore moins, ces principes soient mis en question. Au mythe politique qu'il représentait pendant son règne, le marrisme ajoute le mythe de son exclusion.

Il n'y a donc pas ici d'« évidences » (*L.* 46, p. 115). Poser comme une évidence que « la langue n'est pas une superstructure comme une quelconque institution juridique ou politique » montre en effet, paradoxalement, que le marrisme n'est pas fini. Car on le sauve, en refaisant sur lui le tri de Lénine dans Hegel, laissant tomber ses « thèses les moins défendables ». L'évidence est un produit de la formulation. *Institution* et *langue* sont assez hétérogènes pour rassurer. Verbalement. Mais *conscience, pensée, discours, signe, idéologie* ne permettent pas tant d'évidence. Cette évidence fait le programmatisme d'une sociolinguistique qui élude la théorisation : « il nous faut donc chercher chez Marx moins une "théorie du langage" que les éléments d'une théorie de la vie des superstructures, éléments au demeurant très suggestifs pour l'étude du langage » (*L.* 46, p. 117). Alors on a sauvé l'essentiel, – « l'approche marxiste du phénomène langagier ». Le marrisme n'a plus que le tort d'avoir eu « trop d'impatience ».

Le marxisme et la philosophie du langage

> Quand on se tait sur une erreur, c'est qu'elle dure. À supposer qu'on n'en « rectifie » pas juste ce qu'il faut *pour* qu'elle dure en paix.
>
> Louis Althusser, avant-propos à Dominique Lecourt, *Lyssenko,* Maspéro, 1976, p. 13.

Le livre de Bakhtine, paru sous le nom de Volochinov en 1929, est encore accueilli par Roman Jakobson en 1977, dans l'édition française, comme celui d'un précurseur qui « anticipe sur les exploits actuels » de la sociolinguistique, et « garde ou plutôt acquiert une grande valeur suggestive à la lumière des

débats sémiotiques actuels »[1]. Il est présenté comme précédant « de près de cinquante ans les orientations de la linguistique moderne » (livre cité, p. 12), pour sa critique de Saussure comme « objectivisme abstrait », et l'étude finale du livre sur le style indirect libre, comme « une de ses contributions les plus originales ». L'accueil actuel en est encore une amplification.

L'avant-propos de l'auteur insistait sur la nouveauté de son entreprise, incluant les *« problèmes de la philosophie du langage dans l'ensemble de la vision du monde marxiste »* (p. 21). Le titre même place, hiérarchiquement, le marxisme d'abord, auquel il adjoint la philosophie du langage. Bakhtine part du marxisme. Le marxisme traité comme une entité globale, substantivée, reçue telle quelle, allant d'elle-même : « L'une des tâches les plus essentielles et les plus urgentes du marxisme... », « Le marxisme se trouve... » (p. 46). Œuvre des « pères fondateurs, Marx et Engels » (p. 19).

Le livre dénonce la « causalité mécaniste » (p. 20) qui règne partout dans la « science des idéologies ». Cependant, partant d'un des « problèmes fondamentaux du marxisme, celui des rapports entre l'infrastructure et les superstructures » (p. 35), leur *« relation réciproque »* est ramenée à « la question de savoir *comment* la réalité (l'infrastructure) détermine le signe, *comment* le signe reflète et réfracte la réalité en devenir » (p. 37). Le *mot* y sera l'*« indicateur »* des transformations sociales. La lutte des classes y détermine – comment ? – la « réfraction de l'être[2] dans le signe idéologique » (p. 43). Par là est visée une *« typologie »* des formes de la « psychologie du corps social » (p. 40).

Bakhtine convainc Dilthey d'idéalisme, parce que Dilthey accorde « la primauté méthodologique » à la psychologie sur l'idéologie. Il est donc matérialiste de faire l'inverse – inversion mécanique, précisément comme de remettre sur ses pieds ce qui

1. Mikhaïl Bakhtine (V.N. Volochinov), *Le Marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique,* éd. de Minuit, 1977, p. 8. Une édition américaine était disponible : Volochinov, *Marxism and the philosophy of language,* NY, Seminar Press, 1973.
2. Il s'agit plutôt de l'existence. La traduction laisse à désirer. Et Mundt y devient Bundt.

était sur la tête : « *L'antipsychologisme a raison de refuser de déduire l'idéologie du psychisme.* Au contraire, c'est le psychique qui doit être déduit de l'idéologie » (p. 65). Il est vrai que Dilthey n'a pas de théorie du signe et du sens qui lui soit propre. Mais Bakhtine lui oppose un social premier comme si Dilthey opposait l'individu au social, alors que Dilthey ne cesse de rappeler que l'individu est social, et conscience historique. L'absence de l'infrastructure renvoie le psychique à la psychologie. Le psychisme et l'idéologie sont des « réfractions d'un seul et même être socio-économique » (p. 66). Ce que l'ethnologie viendrait désimplifier. Dilthey est donc rejeté dans l'idéalisme. Sans prendre garde à son combat constant contre l'idéalisme allemand. Particulièrement contre Hegel.

Bakhtine, se situant dans le marxisme, a besoin, comme le marxisme même, de Hegel. Du schéma-rythme de la dialectique hégélienne, transposée à son usage. C'est là une question d'alliance. Une stratégie inévitable. Seule la dialectique hégélienne, qui *résout* les contradictions, permet l'optimisme. Voici sa transposition dans le discours de Bakhtine influencé par Plekhanov : « Seul le recours au monisme matérialiste peut apporter une solution dialectique à toutes les contradictions de cet ordre » (p. 66), – cet ordre : entre le psychisme et l'idéologie. Sinon, ce sont les « antinomies sans issue », les « impasses tragiques ». Par la synthèse, entre le subjectivisme individualiste et l'objectivisme abstrait : « la vérité se trouve au-delà, plus loin, elle manifeste un refus égal de la thèse comme de l'antithèse, et constitue une synthèse dialectique » (p. 118). *Synthèse* semble équivaloir ailleurs à *interaction* : « il existe entre le psychisme et l'idéologie une interaction dialectique indissoluble : *le psychisme se détruit, se démet, pour devenir idéologie, et réciproquement* » (p. 65). Dialectique encombrée d'une fiction théorique sur l'origine du langage : « Le mot a dû, à l'origine, naître et se développer au cours du processus de socialisation des individus, pour être ensuite intégré à l'organisme individuel et devenir parole intérieure » (p. 65). Il semble difficile de ne pas établir de solidarité entre cet hégélianisme reçu et le rejet de Dilthey. Rejet révélateur d'une situation du signe, du sens et de l'histoire.

Bakhtine distingue deux tendances antithétiques dans la philosophie du langage : le subjectivisme idéaliste, – Humboldt, l'objectivisme abstrait, – Saussure. Représentation remarquable en ce qu'elle prend, tant d'années en avance, le schématisme de Chomsky, mais *inversé.* D'où le comique d'y voir un précurseur des critiques portées contre Saussure par la grammaire générative. Saussure, – ou le courant qu'il représente –, a ici des racines qui « plongent dans le terreau cartésien » (p. 87). Il est rapproché de Leibniz, de la grammaire universelle. Lié « au rationalisme et au néoclassicisme » (p. 120). C'est l'inverse du Saussure de Chomsky. Humboldt et son courant, comme de tradition, sont associés au romantisme, là où Chomsky construisait son rationalisme de Descartes à Humboldt. Cette représentation est sommaire. En particulier elle efface, pour la symétrie de l'antithèse, tout le politique et le social chez Humboldt. Bakhtine ajoute que la pensée humboldtienne est « plus large, plus complexe et présente plus de contradictions ; c'est pourquoi Humboldt a pu se faire l'initiateur de différents courants divergeant profondément les uns des autres » (p. 76). Mais la schématisation reste, couverte par l'évocation verbale de la complexité. Dans son dyptique, elle correspond plus aux rapports historiques réels que la représentation de Chomsky, parce qu'elle est moins prise dans un mythe personnel. Mais elle a à la fois la simplification politique et structuraliste.

Contre Saussure, « objectivisme abstrait », la critique de Bakhtine est d'abord, et pour la même raison, celle que le marxisme a émise contre le structuralisme, – contre le système comme statique : « La réflexion linguistique à caractère formalo-systématique est incompatible avec une approche historique et vivante de la langue. Du point de vue du système, l'histoire se présente toujours comme une série de destructions dues au hasard » (p. 113). On ne peut plus aujourd'hui lire Saussure comme en 1929 – où s'additionnaient, si on peut dire, sur le texte fixé du *Cours de linguistique générale* – le schématisme du structuralisme commençant et le schématisme marxiste. On n'identifie plus Saussure au structuralisme phonologique. La lecture philologique et historique de Saussure, des notes aux

anagrammes, l'a déschématisé. Diachronie et synchronie ne sont plus prises comme des contradictoires qui s'excluent, mais au contraire comme des inséparables. Bakhtine n'a vu dans le *système* qu'une rationalité formelle hors histoire. Il y a méconnu le rapport entre la valeur et l'arbitraire, c'est-à-dire la stratégie de ce concept. L'immanence méthodologique était prise pour une immanence hors du social.

Le malentendu se concentre sur la notion de *parole* : « la langue s'oppose à la parole comme le social à l'individuel. La parole est de la sorte totalement individuelle. Là se trouve, nous le verrons, le *proton pseudos* de Saussure et de toute la tendance de l'objectivisme abstrait » (p. 92). L'opposition méthodique pour constituer un objet de connaissance est prise pour une opposition dans l'objet réel. Ce que toute la sociologie de Durkheim, que Bakhtine reconnaît chez Meillet, mais qui est aussi chez Saussure, interdit. Là où peut se reconnaître la distinction entre linguistique de l'énoncé et linguistique de l'énonciation, Bakhtine dénonce l'opposition psychologique de l'individu-sujet et du social. Mais la parole, chez Saussure, est l'acte d'énonciation. Le social y est déjà, par tout le fonctionnement de la langue. Aussi l'opposition exclusive entre l'énonciation et le système de la langue est-elle un artefact abstrait substitué à la construction de Saussure. Après quoi, les propositions de Bakhtine avancées pour se substituer à ces abstractions reprennent les positions mêmes de Saussure. Bakhtine écrit, en clausule de chapitre, – en mot de la fin : « *La structure de l'énonciation est une structure purement sociale.* L'énonciation, comme telle, ne devient effective qu'entre locuteurs. Le fait de parole individuel (au sens étroit du mot individuel) est une *contradictio in adjecto* » (p. 141). Aucune des thèses supposées contredites n'est dans le *Cours*. Bakhtine critique un pseudo-Saussure. Comme Chomsky, dans une stratégie différente, suivant en revanche le pseudo-Saussure des éditeurs du *Cours*, celui de la dernière phrase sur *« la langue envisagée en elle-même et pour elle-même ».* Quand Bakhtine écrit : *« La langue vit et évolue historiquement dans la communication verbale concrète non dans le système linguistique abstrait des formes de la langue, non plus que dans le psychisme individuel des locuteurs »* (p. 137),

il transpose dans une métaphore vitaliste, présaussurienne, l'interaction entre langue et parole : « Rien n'entre dans la langue sans avoir été essayé dans la parole... » (*Cours,* p. 231). L'individuel de la parole n'implique nulle part chez Saussure le *monologique.* Cet « acte individuel », dit Saussure, « suppose au moins deux individus ; c'est le minimum exigible pour que le circuit soit complet » (*Cours,* p. 27). La parole est donc dialogique par définition. Saussure n'a jamais postulé une « énonciation-monologue » (p. 105), – que Bakhtine récuse d'autant plus aisément. La parole est une « pratique » (*Cours,* p. 30). On a pris la métalinguistique de Saussure, qui organise un champ d'étude, pour une linguistique descriptive qu'il ne faisait pas. Quand Saussure parle de l'individu, c'est dans la limitation de méthode d'une systématique historique, philologique, celle des changements de la langue : en ce sens, la *langue* est « indépendante de l'individu » (*Cours,* p. 37). La position de Saussure est historique par rapport au fondement du langage : « historiquement, le fait de parole précède toujours » *(ibid.),* pour la langue il n'y a qu'une « moraine de glacier[1] ».

Pensant dépasser, hégéliennement, Saussure, Bakhtine reste présaussurien par sa conception du signe. Il identifie la *convention* et l'*arbitraire* : « L'idée d'une langue *conventionnelle, arbitraire* est caractéristique de tout le courant rationaliste... » (livre cité, p. 88). *Conventionnel* et *arbitraire* se redoublent indifféremment. J'ai déjà montré quel était l'enjeu de cette confusion[2]. Bakhtine les prend l'un pour l'autre, *donc au bénéfice du conventionnalisme* en produisant le lien qui rattache Saussure à Leibniz, au rationalisme mathématisant. Il note comme un fait « intéressant » que ce rationalisme, cet objectivisme abstrait est né en France. Qu'il y a son « terrain d'élection » (p. 89). Alors que le courant de la langue comme créativité s'est développé en Allemagne. Ainsi se prolonge dans la théorie le caractère arbitraire de la langue française, selon Bally, et le caractère motivant, créatif de la langue

1. Robert Godel, *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure,* Genève, Droz, 1969, (1re éd., 1957), p. 40.
2. Voir *supra* « La vie pour le sens, Groethuysen ».

allemande. Le mythe du langage est ce rationalisme. Et quel est le rapport du reflet, de la réfraction, à l'arbitraire du signe ? La mimesis passe dans la théorie marxiste du signe. Ce sont les « images », dans *Matérialisme et empiriocriticisme.*

Aristotélicien par son projet d'une « typologie de formes » (p. 40), Bakhtine l'est par sa conception substitutive du signe : « Un signe n'existe pas seulement comme partie de la réalité, il en reflète et réfracte une autre » (p. 27). Il reste là d'où partait Saussure, qui déborde l'aristotélisme par le rapport entre la valeur, le fonctionnement et le « radicalement arbitraire ».

La méthode sociologique mène Bakhtine à un mythe d'origine du signe, en même temps qu'à un béhaviorisme. Comparé à l'outil, ou au symbole, le signe est d'abord un « phénomène du monde extérieur » (p. 27). La compréhension, qui se fait entre des signes, « est une réponse à un signe à l'aide de signes » (p. 28). La traduction américaine dit : « Les mots sont toujours remplis de contenu et de sens tirés du comportement ou de l'idéologie » (p. 70, éd. américaine), là où la traduction française dit : « Le mot est toujours chargé d'un contenu ou d'un sens idéologique ou événementiel » (p. 102). Bakhtine distingue le signe et le signal d'une manière qui semble annoncer celle de Benveniste entre *reconnaître* qui est de l'ordre du signe et du sémiotique, et *comprendre* qui est de l'ordre de la phrase, du discours et du sémantique. Ce que masque la traduction américaine : « Seul un signe peut être compris ; ce qui est reconnu est un signal » – traduction française : « On décode le signe, on ne fait qu'identifier le signal » (p. 100). Le signal « ne saurait relever du domaine de l'idéologie ». Il « relève du monde des objets techniques, des instruments de la production au sens large du terme » (p. 100), – pourtant la faucille et le marteau sont un « signe idéologique » (p. 26). D'autres objets – une troisième catégorie – sont « plus encore éloignés de l'idéologie », – des « *stimuli* d'un genre particulier ». Cependant, le signal entre comme une « composante de "signalité" et d'identification » (p. 101) dans le signe. La *signalité* serait un facteur du signe, même si elle n'existe pas à l'état pur. Reconnaître-identifier, facteur du signe, est contradictoire avec la description du signal comme extérieur à l'idéologie. La rela-

tion du signal au comportement n'est pas saisie comme distinctive par rapport au signe, puisque le signe est lui-même le lieu des comportements, des réponses et de l'idéologie.

Car, pour ne plus mettre l'idéologie dans la conscience, Bakhtine met l'idéologie dans le signe : « *Ne pas séparer l'idéologie de la réalité matérielle du signe* (en la plaçant dans le champ de la "conscience" ou toute autre sphère fuyante et indéfinissable) » (p. 41). Mais le signe est identifié au mot : « *Le mot est le phénomène idéologique par excellence* » (p. 31). Le mot, le discours, le signe, l'idéologie sont fondus, identifiés pratiquement. La sémiotique et l'idéologie sont indiscernables : *« Sans signes, point d'idéologie »* (p. 25) et « Le domaine de l'idéologie coïncide avec celui des signes : ils se correspondent mutuellement. Là où l'on trouve le signe, on trouve aussi l'idéologie. *Tout ce qui est idéologique possède une valeur sémiotique* » (p. 27). Clausule du 1er chapitre : « La seule façon d'amener la méthode sociologique marxiste à rendre compte de toutes les profondeurs et de toutes les subtilités des structures idéologiques "immanentes" est de partir de la philosophie du langage conçue comme *philosophie du signe idéologique.* Et cette base de départ doit être tracée et élaborée par le marxisme lui-même » (p. 34). En fait, par inversion de la psychologie, la conscience est ramenée au sémiotique : *« La réalité du psychisme intérieur est celle du signe »* et le psychisme intérieur « ne peut être compris et analysé que comme signe » (p. 47).

C'est pourquoi Bakhtine, qui a cru rejeter Dilthey, reste pris dans le même projet de « psychologie objective », scientifique, projet que le marxisme n'a pu qu'exacerber par l'opposition radicale entre la science et l'idéologie. Bakhtine continue Dilthey en maintenant que l'individu ne s'oppose pas au social. L'individu et la société s'opposent ensemble au biologique. Mais cette coupure même, que ne modifie pas l'*ajout* de la lutte des classes, garde le marxisme dans l'anthropologie classique.

Conscience, signe, idéologie, continus l'un à l'autre, mettent l'idéologie dans la langue, en fondant le discours dans la langue. La lutte des classes a lieu dans le signe. Donc dans la langue. Mais Bakhtine ne confond pas classe sociale et « communauté

sémiotique ». Leur non-recouvrement l'une par l'autre fait, selon lui, du signe « l'arène » (p. 44) de cette lutte. Bakhtine est proche de Marr, même s'il ne se confond pas avec lui. On comprend qu'il le cite avec éloge, autant pour la genèse du langage que pour assimiler la notion de corpus à un formalisme mort. Le piège des homonymes à sens contraire dans les langues primitives, où était tombé Freud, n'est pour lui qu'un argument (qu'il ne vérifie pas philologiquement) du rapport entre un mot et sa situation, mettant le sens dans les locuteurs.

La fusion du sémiotique et de l'idéologique aboutit à l'effort le plus original de Bakhtine, constituer une théorie du discours : « L'interaction verbale constitue ainsi la réalité fondamentale de la langue » (p. 136). Relations sociales, communication verbale, formes du discours, changement des formes feraient ainsi l'évolution de la langue, par des *« lois sociologiques »* (p. 141). L'insistance sur le dialogique, propre à Bakhtine, développée dans ses poétiques de Rabelais et de Dostoïevski, et dans *Théorie du roman,* laisse en blanc la relation entre le dialogique et la dialectique. Loin de mener à une théorie de la contradiction, elle s'est orientée vers un primat de l'ambivalence.

En tant que théorie du discours, la théorie de Bakhtine est restée, – avec ce qu'elle apportait alors –, une théorie du dialogue, qui centre toute la signification dans le dialogue, dans « l'*interaction du locuteur et du récepteur, s'exerçant sur le matériau d'un complexe sonore donné »* (p. 147). Le sens est dans la relation. Celle-ci lui permet de récuser, par exemple, l'opposition entre dénotation et connotation. C'est une sémantique. Mais dans sa sémiotique, il mettait le sens dans l'unité du mot. D'où une notion particulière du *mot,* aussi bien mot que discours. Problème qui tient ici autant à sa terminologie qu'à la valeur russe de *slovo,* qui lui permet cet effet de continu. Il y a ainsi un flou de sa sémiotique à sa sémantique. Bakhtine tend à tout ramener au dialogue. Les paragraphes sont des « dialogues affaiblis et transformés en énonciations-monologues » (p. 158). Toute la troisième partie, « Vers une histoire des formes de l'énonciation dans les constructions syntaxiques, Essai d'application de la méthode sociologique aux problèmes syntaxiques », ne garde

de la syntaxe qu'une stylistique du discours indirect libre, et de la « méthode sociologique » que la notion de dialogue. Les notions marxistes ont laissé la place aux notions psychologiques de « tonalité », et au « regard implacable » de Flaubert.

Comme dans la théorie du discours de Pêcheux, l'ambition théorique est suivie d'une pratique qui est un empirisme sans rapport constitutif avec la critique qui l'a précédée. Ni ce contraste, ni ce rapprochement ne sont sans raison. La critique marxiste du discours, dans les deux cas, s'en est tenue à ce que le marxisme et le marxisme seul lui apportait : une réfutation du formalisme abstrait, de Saussure chez Bakhtine, de Chomsky chez Pêcheux. Mais l'absence d'une théorie intramarxiste du discours, du sujet, les contraint tous deux à une pratique dégradée, bricoleuse. Du moins Bakhtine a-t-il sauvé une certaine pratique de l'analyse du discours. Mais en édulcorant, et finalement en oubliant, la « méthode sociologique ».

Partir du marxisme, hier

« Le langage, point aveugle du matérialisme ? », demande encore Jean-Louis Houdebine[1], cherchant à sauver Marx et Engels à travers leur intérêt pour la philologie historique de leur temps, malgré l'absence de théorie. Le trajet de Houdebine est caractéristique d'un effort pour partir du marxisme, qui se termine en rejet, où ni l'acceptation initiale, ni le rejet final n'ont de statut théorique assuré, illustrant les goûts du jour qui changent plus vite que lui.

Houdebine part du marxisme qu'il reçoit comme une science : « le *discours scientifique* élaboré par Marx » (livre cité, p. 74). *Le Capital* jette « une lumière sans concession sur les procès réels qui constituent la base même de l'histoire », alors que le langage, assimilé d'emblée à l'idéologie, est laissé à « l'expérience de tous les jours qui ne saisit que l'apparence trompeuse des choses » (Marx, *Salaire prix et profit,* cité, p. 75). Rien de plus rationnel que de rechercher alors la disparition du langage-idéologie, par

1. Jean-Louis Houdebine, *Langage et marxisme,* Klincksieck, 1977, p. 22.

une « sortie *[herausspringen]* hors de toute "chambre" » (p. 75), où la chambre noire des photographes fait la caverne de Platon. L'économie politique de Marx est la transparence au réel. Tout le reste est discours, discours mystifié, qui s'interpose devant le réel. Comme la grammaire générative s'identifie à l'objet réel à décrire, la critique de l'économie politique est le dévoilement du réel. Le langage de la vérité est la vérité. Transparence qui laisse prévoir une plus grande transparence. La « vie pratique » à venir, sans religion, sera faite de « rapports transparents et rationnels ».

Houdebine passe sur la théorie du signe chez Hegel. Il aura beau, ensuite, à deux ou trois reprises, avoir l'air de la déplorer, il ne peut plus que reprendre les considérations sur le langage qui ne dit que l'universel. Il ne peut pas situer la « conception du *nom* comme *concept* » (p. 115). Il ne voit pas, dans les textes mêmes qu'il cite, l'implication, pour la théorie, de ce que Hegel dit sur les « avantages » de la langue allemande. Il continue donc de parler du « renversement matérialiste » de Feuerbach (p. 34), tout en citant le passage de Feuerbach « tous les mots sont des noms propres », qui est la métaphysique même. Feuerbach qui écrit qu'il « faut d'abord que les mots cessent pour que commence la vie » (cité, p. 36). Sur quoi il glisse, car il ne cherche que l'absence de Freud, pour pouvoir tenir enfin, comme l'homme de culture dont parle Blanchot, non pas Marx et Heidegger, mais Marx et Freud ensemble, pour être complet, heureux. Houdebine distingue un « renversement ambigu » (p. 42) chez Feuerbach, là où de telles propositions sur le langage ne montrent qu'une illusion de renversement.

L'enjeu de la « question *langage* » n'est pas « contradictoire ». L'enjeu est une conception dialectique du langage et de la « vie », ce que ne peut pas faire l'opposition du langage à la vie, de la pensée au monde réel. Dire « langage de la vie réelle » est métaphorique et non linguistique.

Houdebine montre sur lui la permanence de Marr. C'est que Marr était avant Marr, déjà dans Marx, mais non systématisé, schématisé, dogmatisé. Il commente l'emploi de *Sprache* au lieu de *Rede* dans *L'Idéologie allemande,* pour marquer « qu'on est en présence d'une véritable systématique intervenant dans la

langue elle-même en tant qu'ensemble de *pratiques* linguistiques diversifiées » (p. 50), là où il est question du discours, « juridique notamment ». Il met donc bien l'idéologie dans la langue par le glissement de langues à langages : « les pensées de la classe dominante (le système des langages de cette classe) » *(ibid.)*.

Marx est d'abord préservé du marxisme. Houdebine évoque « la dimension antiétatique pourtant fondamentale chez Marx complètement gommée dans le marxisme » (p. 77). Sans argumentation, comme pour Hegel, on annonce que, seul le « discours marxiste postérieur » est caractérisé par « a) le report de la totalité du langage dans une position de *reflet* susceptible de tous les investissements mécanistes, c'est-à-dire *métaphysiques,* possibles et imaginables ; b) la réduction de la question *langage* au seul aspect de son rapport à l'activité productive, et par là, à la seule fonction *cognitive* du langage » (p. 99). Tout cela n'est indiqué que comme un frein à la découverte freudienne. L'« analyse critique » reconnaît qu'elle concerne ainsi « davantage le discours marxiste qui se constitue du vivant de Marx que les interventions à proprement parler de Marx ou d'Engels » (p. 103). Marxisme virtuel, commode en ce qu'il réalise une double décharge : il décharge Marx et Engels du marxisme « postérieur », et le marxisme des insuffisances de Marx et Engels. Marxisme-stratégie.

Il lui suffit des passages où est posée l'inséparation des idées et de la langue pour en admirer le matérialisme : « Remarques éparses ? Sans doute, mais elles sont superbes ! Problématique d'ensemble fondamentalement matérialiste » (p. 103). Il constate « l'ampleur du champ socio-historique » en jeu (p. 89). Il note que, concernant « l'univocité du *concept* » (p. 63), contre les jeux de mots, Marx et Engels, sont « tout à fait, *sur ce plan* dans la lignée de Hegel ». Ils en font, en effet, autant que Hegel. Il conclut à la *« forclusion du signifiant »* (p. 64). Il peut donc passer, par exemple, à côté de la formule du début du *Capital,* qui dit : « la langue des marchandises possède, outre l'hébreu, beaucoup d'autres dialectes... », sans rien relever.

Aussi, en un sens, Houdebine n'est nulle part. Il condamne successivement toutes les déviations du matérialisme, tous les

mauvais matérialismes. Le mécaniste, qui ressurgit avec l'économisme (p. 107). Le « *sociologisme* » de Plekhanov (p. 123). La « pratique d'un langage scientifique (ou se donnant comme tel) avec laquelle, et du temps même de Marx, le marxisme va très vite se confondre » (p. 104). La « version dogmatique » (p. 108). La « version cultivée, de Mehring à Lukács » et la « version proprement ubuesque, avec la définition stalinienne de l'écrivain, et de l'artiste en général, comme "ingénieur des âmes" (!) » (p. 111). Le « jdanovisme et sa bêtise monstrueuse » (p. 149), et les « *Cahiers du bolchévisme* à partir de leur création en 1924 : c'est Jdanov avant Jdanov » (p. 147). La « faiblesse théorique dont témoignent les *positions* affirmées, par la plupart des idéologues se réclamant du marxisme » (p. 119). Ce qui excepte Marx, puisque le premier il s'est déclaré non marxiste. Ce « discours d'une "vulgate" », Houdebine l'analyse « depuis une *autre scène* » (p. 120). Mais cette *autre scène* ne peut pas être un *lieu, d'où* je, sujet, parle. Houdebine se confond ici avec la psychanalyse même, comme Chomsky avec le langage, et Marx avec le procès réel.

Il est instructif, mais facile, aujourd'hui, de montrer, chez Jules Guesde, les « notoires insuffisances d'un discours marxiste profondément mécaniste » (p. 122), qui laissait l'affaire Dreyfus aux bourgeois entre eux. Houdebine ne se demande pas : pourquoi tant de discours mécanistes, et s'ils ne sont pas liés au statut du sujet-langage. Il conclut donc, sans les moyens de sa conclusion, que : 1) « une théorie marxiste des idéologies » est « difficile », et même « impossible à élaborer » pour le marxisme, « faute d'avoir su définir une conception réellement matérialiste du langage » (p. 129), dont il ne dit pas ce qu'elle serait ; 2) qu'il faut pour cela que le « *matérialisme philosophique* soit dégagé de toute forme d'interprétation mécaniste ». Il tourne en rond. Pour sortir, il compte sur Lénine.

Mais Lénine, dans *Matérialisme et empiriocriticisme,* traite plus de la sensation que du langage. Ses *Cahiers philosophiques* offrent sa « lecture matérialiste de Hegel » : la méthode sans le contenu – le fond et la forme. Mais Lénine reste dans l'opposition métaphysique, et non linguistique, de l'universel au singulier, où le langage est pris dans la question de l'ori-

gine, comme je l'ai montré. Houdebine décèle, après d'autres, l'origine chez Marr. Il ne la voit pas chez Lénine. Il critique le langage des mains. Il ne le voit pas chez Tran Duc Thao. Aussi le « déverrouillage » annoncé grâce à Lénine s'avère « insuffisamment précis » (p. 142). Ce qui ne le gêne pas, plus loin (p. 146), pour en tenir quand même compte. Il en est réduit, sans avoir posé, ni analysé un seul problème, à programmer : « il faudra bien un jour s'interroger sérieusement sur l'extraordinaire capacité du marxisme à donner dans le stéréotype » (p. 246, n. 48). Ce dont il constitue lui-même un exemple confit dans le conformisme, puisqu'il laisse intacte la théorie hégélienne du signe, et qu'il ne distingue pas le métaphysique du linguistique.

La confusion vis-à-vis de la linguistique caractérise donc l'accueil qu'il fait au livre de Bakhtine-Volochinov. Volochinov intègre selon lui « quelques-uns des points les plus importants de la théorie saussurienne » (p. 145). En même temps qu'il trouve que ses critiques de Saussure sont « loin de manquer de pertinence » (p. 167), il s'étonne du grief d'« objectivisme abstrait ». C'est une « bouffée de pensée vivante », qui se présente « explicitement comme une contribution scientifique et théorique au développement de la théorie *marxiste* » (p. 161). L'emploi redondant de *scientifique* et de *théorique* montre le discours traditionnel marxiste. Houdebine ne semble pas voir que c'est à partir du marxisme, pris comme méthode sociologique, que Bakhtine établit sa typologie des courants linguistiques. Il écrit au contraire que « c'est avant tout de sa propre théorie du langage, et non, comme cela s'était produit jusqu'alors, de la doctrine marxiste elle-même – que Volochinov entend tirer l'essentiel de son intervention ». Ce qu'il contredit aussitôt, en ajoutant que sa méthode « n'est pas toutefois sans comporter quelques inconvénients qui tiennent notamment à l'état de la doctrine en question » (p. 112). C'est que le préalable du « rapport entre base économique et superstructure » est un obstacle à la théorie du langage, puisqu'il la met dans des concepts construits pour autre chose. Elle ne peut plus être que confondue à la « théorie des idéologies », à la théorie de ce rapport.

Dialogique et dialectique paraissent interchangeables pour Houdebine, puisqu'il y voit « la *dialectisation* de la théorie marxiste dans son approche du rapport *langage/société* » – des « lignes magnifiques de pensée authentiquement matérialiste » (p. 165), qui ouvrent des « perspectives d'analyse » très importantes. Rien sur la représentation faussée et conventionnelle de Humboldt. Rien sur le rapport à Dilthey. Dans les citations que Bakhtine fait de Marr, il reconnaît une « dimension historique », mais aussi un *« sociologisme »* (p. 170). Il ne s'émeut que lorsque, dans un autre livre, Bakhtine touche à Freud, pour le découvrir « du côté des partisans de l'ordre » (p. 220).

Freud serait le « grand absent de la théorie matérialiste du langage » (p. 112), chez Bakhtine. Mais ce n'est ni seulement ni d'abord l'absence de Freud qui caractérise la théorie du langage de Bakhtine. C'est le langage qui est l'absent, contre toute apparence, par cette postulation du matérialisme, dont la composition maintient l'« appareil théorique hérité de Hegel » (p. 112).

Houdebine règle les difficultés par la chronologie. Il applique la formule de Marx, dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique,* selon laquelle « l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre ». Il constate que Marx et Engels sont morts avant qu'apparaissent Saussure et Freud. La relance devait donc « faire partie de ces "problèmes" à venir ». Cet historicisme masque la permanence active des textes de Marx, et de Hegel. Naïveté, qui croit qu'on peut résoudre un problème parce qu'on le pose. Puisque maintenant on a Freud Saussure et Marx. Il n'y avait donc qu'une « lacune » (p. 117), qu'on peut maintenant combler. Bakhtine, en 1929, n'avait pas de théorie du sujet et de la signification – « Il se trouve simplement que pour nous, en 1976, elles existent, ou du moins qu'elles sont déjà largement constituées » (p. 173).

Les lacunes ont horreur du vide. Houdebine prévoit que viendra très vite s'y « (re-)loger une véritable poche de substantialisme et/ou de positivisme » (p. 113-114). Mais le substantialisme ne vient pas *remplir* une absence de substantialisme.

Il est le déjà là par excellence. La « sortie de l'hégélianisme » (p. 114), que Houdebine semble considérer comme nécessaire à une « relance du matérialisme », sans rien faire pour elle, n'est donc qu'un cliché qui laisse la maîtrise au discours philosophique, dégradé. Il en sort une ambiguïté autant envers Hegel qu'envers Marx, à propos de la robinsonnade du *Capital* (livre I, 1re section), sur la transparence future des rapports sociaux. Elle ne serait « que la version renouvelée, sous la forme d'un rêve politique scientifiquement réalisé, de la thèse hégélienne posant l'identité du rationnel et du réel : fond littéralement compulsif de toute idéologie de la science » (p. 110). Dans laquelle pourtant son discours était tout entier au début du livre.

Il achève ainsi ce qu'il n'a pas commencé. Il abandonne le marxisme à une « véritable butée, d'ordre *positiviste* » (p. 111). Où l'emploi de *positivisme* est aussi peu situé historiquement, théoriquement, que la référence au marxisme et à Hegel. Il peut facilement s'en prendre à Staline : « jamais, dans le marxisme, on n'a été aussi loin de Marx » (p. 160) par l'« homogénéisation totale, absolue » – « pas de *négativité,* pas de *singularité* ». Où est la « singularité » chez Marx ? Et quel est l'enjeu de cette notion ?

Le singulier, l'*unique,* est ce qui joue là sous couvert d'une relance du matérialisme. Le discours de Houdebine concentre les clichés des dix dernières années, en se déclarant lui-même subversif-transgressif. Il répète en farce la métaphore de la *sortie* « hors du discours marxiste classique, gangréné de surcroît jusqu'à l'os par l'idéologie, stalinienne » (p. 217). Lautréamont-Mallarmé-Joyce-Artaud-Bataille font la composition dont il attend encore une « nouvelle formulation du matérialisme ou non » (p. 218). L'*unique* a pris ici l'aspect de cette sacralisation des « pratiques signifiantes » de l'écriture, qui se soutient de l'éclectisme du jour. Freud, plus la grammaire générative, garantie de science. Le salut par les « grammaires génératives et transformationnelles », qui ont opéré un « déplacement » – le terme freudien fait allusion à l'« autre scène » –, un développement « spectaculaire » de la formalisation en linguistique. Chomsky-Lacan. Le scientisme jobard peut alors définir, en

fin de parcours, le marxisme « comme idéologie religieuse de la science », « fondé sur une totale dénégation de l'irrationnel dans l'histoire ; d'où les retours, atroces, de celui-ci, par exemple sous la figure terrorisante bien connue de la (dé-)raison d'État et/ou du Parti » (p. 199). Ni le rapport à Hegel ni le rapport à l'anarchisme ne sont circonscrits. Marx reste une « potentialité critique » (p. 217).

La glose de l'époque, mystificatrice-mystifiée, répète « une pure circulation de sens (de change !) » (p. 71). Elle parle de « causalité » à propos des « effets en retour » du langage sur le « réel » (p. 78). Le laxisme théorique a tout accepté successivement du discours de la philosophie et des effets de science contemporains. Il n'a plus à sa disposition que le rejet politique direct. Qu'a dit le marxisme de la littérature ? Selon lui : « Dans un sens, rien, tristement rien. Mais beaucoup, aussi, si j'en juge par son histoire (répression féroce) » (p. 143).

Le laxisme peut rejeter une répression déjà rejetée. Il n'en a pas fait la théorie. Il reste aussi démuni devant le politique que les jdanoviens de 1925. Il se déplace comme la glose de l'époque se déplace : à l'avant-garde comme le bouchon à la surface de l'eau. C'est pourquoi ce discours consiste à brûler ce qu'on a adoré. Il est une nostalgie, plus qu'une aventure. En retard sur son maître.

Antimarxisme, marxisme, un seul et même tourniquet. L'absence de la théorie du langage est faite de la perpétuation d'un même discours de la philosophie, de l'État. Sa présupposition ne laisse d'autre alternative que de l'accepter, ou de le rejeter. Et ni l'une ni l'autre de ces issues ne peut faire une *sortie*. Comme la *mimesis*, c'est l'incontournable. Le même incontournable.

Il est donc nécessaire d'analyser, du point de vue de la théorie du langage, comment, par qui, vers quoi, certains aujourd'hui quittent le marxisme. Ce qu'ils quittent, exactement. S'ils quittent quoi que ce soit.

Quitter le marxisme

> Les mauvais sujets, les étudiants tapageurs et mécréants qui bravent toutes les convenances ne sont à proprement parler que des « philistins » : comme ces derniers, ils ont pour unique objectif les convenances. Les braver par fanfaronnade comme ils le font, c'est encore s'y conformer, c'est, si vous voulez, s'y conformer négativement ; devenus « philistins », ils s'y soumettront un jour et s'y conformeront positivement.
>
> MAX STIRNER, *L'Unique et sa propriété,* éd. Stock, 1972, 1978, p. 150.

Rejeter Marx est à la mode. Et les modes variés du rejet de Marx s'étalent aujourd'hui avec l'impudence du politique qui se fait passer pour le théorique. La théorie du langage n'a rien de commun avec ces modes mous qui situent l'éclectisme du jour. Par Hegel-Heidegger-Nietzsche-Lacan, quelques clercs pratiquent, à leur bénéfice et à celui du Maître qu'ils amusent – le Pouvoir – un discours confusionnel. Il dit « Révolution », mais il favorise plutôt ce que Max Stirner appelait l'insurrection : « La révolution ordonne d'instituer, d'instaurer, l'insurrection veut qu'on *se soulève* ou qu'on *s'élève* » (livre cité, p. 397).

Dans leurs effets conjoints, mais « style », arguments et situation de discours distincts, je ne retiens que deux exemples, celui d'André Glucksmann et de Bernard-Henri Lévy.

Ils ont tous deux une même tendance au lyrisme. Répandue récemment chez les philosophes. *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*[1] finit en récitant la *Ballade de la geôle de Reading* de Wilde. Les partants sont des prisonniers de l'espoir. Prisonniers du désir. Ce qu'écrivait déjà Juda Halévi. Ils sont projetés dans le futur, couchés sur la bascule du jeu de mots : « Combien de fosses communes n'avons-nous pas creusées au nom de fausses Communes ? » Mais en quittant une fausseté ancienne, ils

1. André Glucksmann, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur l'État, le marxisme, les camps de concentration,* Seuil 1975.

restent à l'intérieur de l'opposition vrai ou faux. Ils ont une vérité nouvelle, – *ístina* ou *Pravda*[1] ? – mais cette polarité les enferme. C'est le cercle des désespérés : « Sous couleur de ne pas désespérer Billancourt, nous avons désespéré à la fois de Billancourt et de la vérité » (livre cité, p. 208). Il y a insurrection, opposition non à un État, mais à l'État : « là où cesse l'État commence l'homme » (p. 219). Stirner disait plus précisément : *Moi.*

L'antipolitisme, qu'il ait passé ou non par « la pensée de Mao Tsé-Toung », est parti de Hegel, « secrète pensée de la politique moderne »[2]. D'où il vient, il reste. Il écrivait : « le langage de la crise est hégélien » (livre cité, p. 254), parce que son discours à lui est hégélien. Le roman de cette philosophie est une histoire d'apprentissage. Un récit. Il tient de la biographie. Le héros est passé par le « cadre d'une tradition marxiste bien assise – dont il ne m'appartient pas de juger ici l'orthodoxie » (p. 388). Le *style* y joue un rôle important. Il faut qu'il soit *vivant.* Toute la *vie* y est même dans l'affectivité des réactions racontées. C'est un Moi. Les concepts, eux, ne sont que des reprises. Répétiteurs des leçons de Roman Jakobson en linguistique, il y a dix ans. Statut sémiotique du langage : « La politique s'affirme langue universelle » (p. 163). Le signe est absence et mort, répétition hégélienne : « Le langage accorde l'égalité promise par la mort, il n'admet rien qui lui soit étranger et proclame la mortalité de toute chose » (p. 229). Le discours postphilosophique consiste dans la lyrisation des concepts anciens. Discours aux règles bougées, il vise le charme.

Hégéliennement vôtre, ses dénonciations sont d'autant plus vives qu'elles ne changent rien. Non seulement parce qu'elles sont les dernières venues, ce qui ne serait un grief en

1. Glucksmann cite un commentaire (p. 169) qui met en valeur l'opposition des deux mots russes pour *vérité* : *ístina,* la vérité-authenticité par rapport à une identité. *Pravda,* la vérité de celui qui a raison (qui est *prav, who is right*), qui est conforme au *droit* et dans son *droit* (associe les notions de droit chemin, – l'*ortho*doxie ; qui *régit* ; et qui est *à droite* ; en slovène : jugement, procès). Ainsi la référence au journal *Pravda* peut *suffire.*
2. André Glucksmann, *Le Discours de la guerre,* 10/18, 1974, p. 34 (1re éd., 1967).

rien, mais qu'elles restent des variations sur la voix de leur maître : « prendre au sérieux la religion ou quoi que ce soit, c'est prendre hégéliennement[1] ». Évoquer son antisémitisme n'est pas nouveau, sinon pour le diluer : « Toutes les têtes pensantes du XIXe siècle allemand en naissent coiffées » (livre cité, p. 99). Mais c'est pour constater qu'il « faudra, paradoxalement, attendre Heidegger pour trouver une philosophie allemande qui ne soit pas antisémite » *(ibid.)*. Paradoxe apologétique, qui passe vite sur « six mois de sympathie nationale-socialiste » (p. 196). Heil Heidegger. C'est bien marxistement, et traditionnellement, séparer le contenu et la forme, ce qui *permet* la non-solidarité, le *tri*, le noble nécessaire au discours de la philosophie pour sa reproduction. Il me semble, au contraire, que le lien de ces « six mois » au reste tient dans l'intériorisation de l'antisémitisme hégélien, de part en part maintenu, non plus comme théologie explicite, mais comme philologie de la langue, et conception du Lieu. Le Juif y a la place du signifiant, du poème. J'ai essayé de montrer[2] qu'ils avaient et qu'ils étaient, dans la théorie du langage, le même enjeu. Quand la métaphysique du signe hégélienne reste inchangée, on peut dénoncer l'antisémitisme hégélien. Cela n'empêche pas de rester hégélien. L'explication, pour Glucksmann, est le « culte de l'État ». L'antisémitisme est un « racisme d'État ». La contre-preuve en serait chez les Italiens : « Ils ne sont pas antisémites et n'ont pas le culte de l'État. Ceci explique cela » (p. 122). Mais comme *cela* servait de support à *ceci*, le cercle se caresse aisément. La conscience reste meurtre et source du meurtre (p. 147). La dialectique du maître et de l'esclave (p. 153) complète l'anthologie hégélienne.

La rupture est d'autant plus proclamée qu'elle ne casse rien. On tape sur le politique direct, car c'est la cible la plus voyante, l'effet le plus tapageur. Ainsi s'actualise la théologie profonde. On s'élève contre la « croyance au Texte unique, LE marxisme » (p. 57). Contre le mythe de l'unité de « LA Révolution » (p. 295). Contre l'idée d'une « fin » de la révolution : les révolutions

1. André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, Grasset, 1977.
2. Dans *Le Signe et le poème*, *op. cit.*

culturelles sont « telles les psychanalyses réussies selon Freud : *interminables* » (p. 308).

L'absence du théorique produit l'affolement orphelin. À partir de Mao : « on a raison de se révolter », le tourniquet ne vous lâche plus : « mais a-t-on raison de se révolter contre le marxisme ? » (p. 14). La logique du sophisme « obéir au nom de la liberté » (p. 17), que rejetait Stirner, fonctionne comme un paradigme du *menteur* : « Je mens, dit le Crétois : s'il ment, il dit la vérité, s'il dit la vérité, il ment » (p. 14). L'anarchisme, William Burroughs, contribuent à un carnaval où « marxiste », « hitlérien » et « rabelaisien » voisinent. La dialectique a lu le Rabelais de Bakhtine. Elle est devenue ambivalence. L'ambivalence lui permet de maintenir ce qu'elle dénonce. Les maîtres penseurs restent les maîtres : « en dehors de l'État (présent, futur) on ne sait pas ce qu'on veut. Sur ce point, tout le monde se retrouve hégélien » (p. 177).

Le pouvoir et l'État sont un paradigme de la métaphysique, de l'incontournable. D'où, pratiquement, ce cercle qui nous enferme : « Toute moderne domination est au fond métaphysique » (p. 281) et « Est-ce à dire, réciproquement, que toute métaphysique est au fond domination ? » Il n'y a d'échappée – verbale – que par la dénonciation de ce pouvoir : dénoncer les maîtres penseurs, « leur volonté de tout dominer, leur propre discours y compris » *(ibid.)*. Il ne reste donc plus même de discours. Tout discours ramené à la critique spéculative. C'est pourquoi la rhétorique de l'insurrection affectionne les figures de la *sortie*. L'apocalyptisme. Le rire. Le refus de sens. Le calembour. Marx, éclipsé par Wagner, « Il nous éclate. De rire. Au nez » (p. 286). La poésie y joue le rôle qu'on lui donne : un passage du *Coup de dés* pour finir le *Discours de la guerre*. Du Rimbaud pour commencer *Les Maîtres penseurs*.

Nietzsche est l'intercesseur et le patron de la dérision, par ses formules paranoïaques : « Comment je devins une fatalité » (p. 201). La dérision est un *narcissisme*. Le « dansez donc un peu sur la tête » nietzschéen (p. 228) dénonce l'État policier sans changer la pensée de l'État. Ce discours prend au mot la fiction du dernier philosophe. Nietzsche « procéda aux derniers

nettoyages » (p. 257). Il est le seul qui échappe à la maîtrise. Il n'y a donc, « *qu'à le lire à la lettre* » (p. 310). Pour ce qui est du langage, Hegel, plus Husserl, suffiront : « il faut aller aux choses mêmes » (p. 17).

Dans ce genre littéraire particulier, les éléments sont pris à la philosophie. Ils ne la transforment pas. Ils font des effets de discours. Les effets politiques y sont aussi des effets théoriques. La dénégation ne supprime rien de ce qu'elle dénie. Elle le met en évidence.

La confession est plus ostensible, chez Bernard-Henri Lévy. L'apocalypse plus proche. Le concept, plus loin. Du discours post-philosophique poétisé on passe au discours idéologique à dominance sentimentale. L'ancienne allégeance retournée contre Althusser – « j'ai bien failli *tout* lui devoir » (p. 213) –, contre l'Est, « la patrie de nos illusions » (p. 132), le désespoir s'attaque à l'optimisme – sans démonter le piège même de l'alternative pessimisme ou optimisme, paradigme du vrai ou faux : « J'ai cru à la Révolution, d'une livresque croyance sans doute, mais comme à un Bien tout de même, le seul qui compte et vaille l'espoir : je me demande maintenant, sentant le sol qui se dérobe et l'avenir qui se décompose, si elle est non plus possible mais simplement *désirable*[1]. »

Le trémolo n'est jamais assez redondant. De la double récusation annoncée du marxisme et du gauchisme, reste un monde dépeuplé : « la vie est une cause perdue et le bonheur une idée vieille » (p. 16). Le mot fort en est *quelque chose* : « Il y a peut-être, il y a sûrement, dans le fait même des sociétés, quelque chose qui les voue à la servitude et au malheur. » Un « quelque chose », qui « rend le Maître nécessaire, que dis-je inévitable » (p. 35) – « troublante et terrifiante énigme ». Il s'agit de penser « le pessimisme en histoire » (p. 12), ou plutôt de *« se cuirasser de pessimisme et s'étourdir de désespoir »* (p. 85).

Marx et marxisme confondus, le politique tout entier est rejeté avec Marx : « il n'y a pas de vers dans le fruit, pas de péché tard venu, car le vers c'est le fruit et le péché c'est Marx »

1. Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, 1977, p. 10-11.

(p. 181). Il s'agit bien de la « forme contemporaine du combat contre le politique » (p. 217). En quoi l'insurrection, au sens de Stirner, le mène nécessairement, comme tout refus moraliste du politique, à scinder la morale – l'éthique – et la politique. Mais cette « distinction résolue » (p. 84) ne peut qu'aggraver le politique. Ce moralisme qui vise le « devoir moral » – « devoir de protester contre le marxisme » (p. 218) – excluant toute morale du politique, en fait le cynisme pur. La pure raison d'État. Ce qu'il avait accepté d'avance, puisqu'il la condamnait. Mais son moralisme, mystifié ou mystificateur, *renforce* la raison d'État. Les pratiques qu'il préconise sont « affaire de sentiment » (p. 86), laissée au Moi. Il distingue trois niveaux d'analyse : « Disqualifier le *Politique,* s'en tenir au *Provisoire* réhabiliter l'*Éthique* » (p. 96). Le sentiment refuse de se laisser situer : il dénonce la « machine réactionnaire » qu'est le marxisme (p. 154). En quoi, même à travers l'inversion des valeurs, il continue d'opposer une réaction à un progrès. Mais il dénonce aussi le *progrès,* identifié à « l'uniforme, l'étiage et la moyenne ».

La démagogie aime les retournements mécaniques. Le progressisme est devenu la barbarie : « progresser c'est d'abord avancer dans le déclin » (p. 153). Le sens importe peu : puisqu'il reste un sens, celui de l'histoire.

On propose donc de *revenir* « à Hegel contre Marx » (p. 39). Ce retour fond ensemble le pouvoir, l'État et la société, définition même du totalitaire : « Le pouvoir n'est pas l'allogène de la société : il fait corps avec elle » (p. 41). Cette poussée au pire confirme les termes moraux, le Bien, le Mal, absolus. Bernard-Henri Lévy a le courage de « regarder le Mal en face » (p. 43). Regarde-t-il à droite, à gauche ? Des deux côtés, « pessimisme de droite », « optimisme de gauche » (p. 30) – alternative entre le « mensonge » et l'« abject ». Il dépasse donc cette latéralité par la synthèse, le pessimisme de gauche, se réclamant ainsi de l'« objectivation de soi », « thèse politique centrale de l'hégélianisme, une de celles en tout cas qui valent pour le temps présent » (p. 39).

Rousseau est son « maître » (p. 36). Mais *« il n'y a pas de contrat social »* (p. 75). Il lit Rousseau comme une « machine de guerre » (p. 37) contre le progressisme des Philosophes.

Problème important qu'il escamote: les droits naturels ont joué un rôle révolutionnaire. Il se peut qu'ils se tournent en obstacle épistémologique et politique. Où la théorie aurait à rattraper l'histoire.

L'amalgame des thèmes qui font courir les plumes aujourd'hui fait ce discours fusionnel. Le désir, le pouvoir: « Le désir n'est rien que le pouvoir et lui est entièrement homogène » (p. 47). Le langage y passe: « La grammaire est une police, la syntaxe un tribunal » (p. 50). La métaphore est prise au mot. La vulgarité de ce discours est qu'il ne risque rien: « Il n'y a pas de parole confisquée, personne ne bâillonne personne, les peuples parlent, ils parlent à n'en plus finir, – mais jamais ils n'auront cessé de parler la langue de leurs maîtres » (p. 51).

La vulgarité est la vulgate sémiotique qu'il parle: cette *langue* des maîtres qui est l'*idéologie* même. Assimilation qu'il ne se donne pas la peine de théoriser. Le paradoxe fait ses aphorismes, hors histoire: « Il faut admettre qu'il n'y a pas plus de langue dominée qu'il n'y avait de désir muselé. Pas plus de langue dominée qu'il n'y avait de pouvoir sur le désir » (p. 52). La métaphysique du langage banalisée fait l'air et les paroles de la chanson. Sur le thème: pourquoi parle-t-on? – « Les philosophes l'ont assez répété: parce que les hommes vivent ensemble et échouent à communiquer. Lacan l'a montré à sa façon: parce que les hommes ont un corps, et que les corps ne peuvent se conjoindre. [...] S'il y a des langues et de la langue, c'est qu'il y a du manque et que le manque c'est le malheur » (p. 53). *Les philosophes l'ont assez répété.* Le langage est convaincu d'insuffisance, de mensonge. Le paradis est perdu. Nos corps ne sont plus fondus ni l'un dans l'autre ni dans la mère nature. Tout cela, qui est disjoint, que le langage devrait rejoindre, fait que la négation-rejet du langage est le rejet de l'altérité. Ce discours nostalgique est le discours de l'identité et de l'unité. Le discours du mythe, et du sacré: « Cela signifie très exactement qu'il n'y a pas de désir et de langue, pas de Réel et d'Histoire qui échappent à la loi et à l'empire du Même » (p. 44).

Sophismes, vous n'êtes pas à dédaigner. L'extension d'une langue commune, d'une *koînè,* est comparée à l'extension d'un

terme qui « perdait en compréhension ce qu'il gagnait en extension » (p. 214). Tout ce paralogisme pour conclure « que la langue commune c'est la mort du discours, qu'il suffit de s'entendre pour ne plus se comprendre, de dissiper le bruit pour ne plus rien entendre » (p. 215). D'où suit, mystérieusement, – hommage sans doute de l'éthique au politique – que le marxisme est « à la fois et sans contradiction, la pensée de notre siècle et l'obstacle à sa pensée » *(ibid.).* Ces usages ludiques des concepts du langage ont leur cohérence. La cohérence de la métaphysique hégélienne, de l'hostilité au discours, à la théorie et à la politique du discours.

La même cohérence porte sur l'histoire. Son correspondant au langage est le terme de *destin,* la consonance avec Heidegger sur la technique et le monde moderne : « car c'est là que, de manière exemplaire, se pose la question non seulement du destin, mais de l'être même de l'Occident comme objet et comme objet de pensée » (p. 187).

Enfin la Religion revient. La modernité calamiteuse avait supprimé en elle le seul frein qu'avait le pouvoir. La religion « comme lien et ciment social » (p. 159), où joue la vieille *fausse* étymologie (de *religare*) pur fonctionnement idéologique, et le thème du sacré, la pensée de Joseph de Maistre, celle des resacralisateurs contemporains, comme René Girard : « Le monde serait meilleur si nous étions encore pieux » (p. 196). C'est à cela que menait l'insurrection. Devant la « procession du Mal » (p. 219), pêle-mêle, Kant et Nietzsche sont les patrons de cet affolement. Ses métaphores – le désir « étincelle de rosée dans le soir de notre détresse » (p. 74) –, sa théorie, sa politique sont un même laxisme.

La réaction, telle qu'elle est constituée et reçue, continue un oubli du langage qu'il faut maintenant analyser plus avant. Quitter le marxisme n'est pas s'en défaire. Les partants n'ont fait que l'inverser.

La dialectique, l'oubli du langage

Marxistes et antimarxistes restent chez Hegel parce que Marx reste chez Hegel.

La théorie du langage ne s'oppose pas à Marx. S'opposer à Marx, Kostas Axelos écrivait : « Cela ne signifie rien[1]. » Il s'agit de constituer ce que le matérialisme de Marx, et du marxisme plus encore, empêchait de constituer. Ce qui se montre dans cette phrase de la postface à la deuxième édition allemande du *Capital* quand Marx expose que sa dialectique est le contraire de celle de Hegel : « Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. » Le matérialisme est ce qui précisément fait qu'il n'y a pas de problème du langage, chez Marx. Ce qui ne signifie pas que cette proposition renvoie la théorie du langage à un prématérialisme, à un prémarxisme, à un « idéalisme » : idéalisme n'a pas plus de sens ici que matérialisme. Ou tous deux ont le même. Ces termes distinguent d'autres problèmes. Mais la formulation de Marx montre que la constitution de sa dialectique, tenant, puisqu'elle en est l'inversion, à celle de Hegel, lie structurellement le non-problème du langage chez Marx à la dialectique de Hegel, et au statut du langage chez Hegel.

Ce qu'impliquait Lénine, faisant tenir la compréhension de Marx à la lecture de *La Science de la logique*. C'est aussi la dialectique et l'histoire des lecteurs de Marx, qui le déshégélianisent, le réhégélianisent. Hegel mis en avant ou repoussé, de toute manière, comme le formule Kostas Axelos : « Nous rencontrerons Hegel à tous les étages de l'édifice marxien, et cela parce qu'il est derrière la fondation même » (livre cité, I, p. 57). Si Marx est sorti de Hegel par la critique de l'économie politique, il ne s'en est pas sorti pour la théorie du langage. Et la logique de celle-ci est historique. Son extension et son enjeu vont du sujet à l'État. Où est le langage dans le retournement mécanique auquel procède Marx : bien que « Hegel défigure la dialectique par le

1. Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique*, I, p. 9.

mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui, elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable[1] »? De la glorification de ce qui existe on passe à la « destruction nécessaire » de ce qui existe. Il est peu vraisemblable que le langage soit proposé à cette destruction, qui concerne l'ordre social, les « classes dirigeantes et leurs idéologues doctrinaires », la religion entre autres. Le langage passe à travers cette destruction.

Remettre sur les pieds est une manière différente de *se servir* de la dialectique hégélienne. Non de la transformer. Marx la présuppose en la prenant comme un instrument. Cet instrumentalisme logique présuppose lui-même l'instrumentalisme linguistique. Marx ne touche pas plus au langage qu'à la dialectique. Il se sert de la dialectique hégélienne comme il se sert du langage. Il ne la retravaille pas. Il n'est pas logicien. Il « n'opère jamais avec la distinction logico-ontologique entre les *contraires* et les *contradictoires* », note Axelos (II, p. 56). Il « n'approfondit pas l'essence de la dialectique, et il n'élabore pas non plus les concepts de la pensée dialectique » (II, p. 59). Sa dialectique est « sommaire et laconique ». C'est que, *pragmatiquement,* il ne s'attache qu'à « résoudre la contradiction historique de la société moderne, à savoir la contradiction dynamique "unissant" les deux classes en lutte. Les contraires dont il s'agit avant tout dans sa dialectique ce sont les *prolétaires* porteurs de négativité, et les *capitalistes*... » *(ibid.).* Le matérialisme pratique de Marx n'est donc, en un sens, qu'une *certaine* utilisation de la dialectique hégélienne. C'est en cela une double présupposition du sens: le sens de la dialectique, le sens de l'activité sociale.

Remise sur ses pieds – très concrètement même, par la critique de l'économie politique –, la dialectique dans sa « conception positive des choses existantes », incluant « l'intelligence de leur négation fatale, de leur destruction nécessaire », n'en reste pas

1. Marx, *Le Capital,* dans *Œuvres,* t. I, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1965, p. 558.

moins glorification, réconciliation. Mais au lieu de « glorifier les choses existantes », elle diffère la réconciliation. L'élément de la réconciliation est l'avenir, non plus l'idée ou le savoir. Mais la dialectique continue fondamentalement à glorifier la réconciliation. Axelos écrit : « La pensée philosophiquement antiphilosophique de Marx aboutit à la perspective de la *réconciliation* universelle et *totale,* elle est même animée d'un bout à l'autre par cette vision. La réconciliation universelle signifiera réconciliation et reconnaissance de la nature et de l'histoire, de l'homme et de la société, de l'individu et de la communauté, des besoins, de la technique planétaire et de la satisfaction plénière. En son sein, la philosophie se supprimera en se réalisant, la pensée sera devenue réalité, la philosophie monde. Réconciliation signifiera *conquête du monde,* le monde étant ce qui se dévoile et se fait à travers l'activité humaine » (II, p. 71).

Cette réconciliation, cette fin de l'aliénation suppose l'homme générique. Un homme unité-totalité. C'est la dialectique même qui, dans le marxisme, s'oppose à la psychanalyse. Toute tentative ultérieure d'*articulation* des deux, comme de deux *régions* au moins virtuellement complémentaires, méconnaît la double tension vers l'unité dans Marx : celle de la dialectique vers un homme enfin unitaire, celle du signe vers la disparition du langage. Méconnaissance qui ne peut que se retourner contre les bricolages du désir. Kostas Axelos explicite cette réconciliation communiste : « Il n'y aura qu'une universelle unité, aucun drame de la subjectivité, et aucun problème d'ordre psychologique, ne venant s'inscrire à faux dans le processus historique. Ne voulant pas connaître et reconnaître les drames existentiels et les questions anthropologiques dans toute leur glorieuse et misérable spécificité, Marx veut faire coïncider la totalité humaine et la totalité de tout ce qui dans le devenir est » (II, p. 177). La dialectique, qui reste hégélienne chez Marx, constitue en tant que telle un même obstacle à la théorie du langage, à la théorie du sujet.

Kostas Axelos montre d'autant mieux Hegel dans Marx que son commentaire est hégélien. L'immanence propre au discours de la philosophie est l'effet de son sens. *Marx penseur*

de la technique se termine sur la clausule : « Ainsi s'ouvre Marx à l'avenir proche dont la négativité engendrera l'avenir lointain » (II, p. 274). L'immanence ne peut pas transformer ce qu'elle lit, puisqu'elle se dépense à être comprise dans ce qu'elle lit. Comprendre et l'immanence ne se superposent pas. Marx comprend Hegel : il n'est pas compris en lui. Mais Axelos lit marxistement *La Question juive* (I, p. 289-293), – « Poursuivre et comprendre la marche et la démarche d'une telle pensée signifie : découvrir son intention et la suivre jusqu'à ses dernières conséquences » (I, 37). C'est le primat de l'intention sur le système et l'histoire d'un texte, et de ses effets. Le Trois hégélien mystificateur mène Axelos à une pensée de la *crise.* L'histoire empirique n'a pas ce Trois : « La pensée européenne et moderne, troisième phase de pensée occidentale, tendue vers son expansion mondiale, est essentiellement et perpétuellement en *crise*... » (I, p. 18). Il ne sort pas de l'immanence à Hegel en esquissant une lecture heideggérienne de Marx que Heidegger n'a pas faite (voir I, p. 58). La technique-aliénation vise l'homme moderne : « Pris dans l'engrenage de la propriété, l'homme perd son être propre et se trouve privé de toute jouissance et de tout abri » (I, p. 253).

La métaphore de la *marche* figure la vectorisation de la dialectique, son passage du concept, chez Hegel, à l'histoire, chez Marx : de la négation vers la conciliation. Pour ne prendre d'exemples que dans *Misère de la philosophie,* cette marche est déjà incluse dans l'expression de « mouvement dialectique[1] », de « mouvement réel » (livre cité, p. 127), dans le « mouvement qui fait l'histoire » (p. 130). Ce mouvement n'est pas le « cours » du développement. C'est une logique des forces, pas une chronologie. Marx écrit plus loin : « à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement... » (p. 133), l'histoire « procède » (p. 135), l'histoire « tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine » (p. 153), « la marche progressive de la civilisation » (p. 168), jusqu'aux expressions banales de « mouvement social » et de « mouvement politique » (p. 179), incluses par le système du texte dans cette

1. Marx, *Misère de la philosophie,* éd. Sociales, p. 121.

motivation. La raison se raconte son histoire comme une marche conquérante. La marche implique le sens de l'histoire.

Engels, au chapitre XIII de l'*Anti-Dühring*, « Dialectique. Négation de la négation », fait beaucoup d'efforts pour éloigner Marx de « la dialectique de Hegel, cet univers nébuleux[1] » et théologique, le « jargon hégélien », pour ne montrer dans les démonstrations de Marx que des démonstrations historiques. Mais curieusement, quand il veut illustrer le processus de négation de la négation, il prend l'exemple éminemment religieux, la parabole des Évangiles, du grain qui meurt pour germer... L'effet de matérialisme, en passant par les sciences, la « dialectique » de la nature, veut trop prouver et dilue l'historicité dans le cosmique, dans une généralisation qui en fait une métaphore. La transformation du grain d'orge n'est que métaphoriquement *négation* du grain. L'orge en épi n'en est pas le *contraire*. Négation du grain, « négation de l'œuf » n'ont pas de sens, sinon métaphorique, pour étendre la dialectique, en faire « la science des lois générales du mouvement et du développement de la nature, de la société humaine et de la pensée » (livre cité, p. 170). Il ne s'agit pas non plus de faire, comme Dühring, de la dialectique, une « analogie burlesque de l'invention de Hegel, empruntée au domaine de la religion et bâtie sur l'histoire du péché originel et de la rédemption » (p. 171). Caricature facile. Mais de tenir la systématicité qui la lie à la théorie hégélienne du signe, que renforce la théologie dans leur constitution réciproque, comme je l'ai montré[2]. Cette systématicité et ses conséquences.

Il y a donc plus d'une manière de déshégélianiser. Je ne les recenserai pas. Elles tiennent chacune à une situation, et surtout à une stratégie, et seule cette stratégie lui donne son sens. La stratégie de Dilthey était celle de l'historicisme, et de l'historicité, dans son projet psychologique. Celle d'Engels, tournée vers les sciences de la nature, a sans doute renforcé le matérialisme métaphysique, accroissant l'obstacle à la théorie du langage. Celle de la poétique a son propre enjeu.

1. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, éd. Sociales, p. 161.
2. Dans *Le Signe et le poème*, *op. cit.*

L'antihégélianisme de Galvano Della Volpe nie « qu'un élément positif quelconque de la dialectique hégélienne ait pu passer dans Marx[1] ». Della Volpe a voulu donner une rigueur logique au terme *contradiction,* contre son utilisation « ambiguë et confuse » (livre cité, p. 50) par la littérature marxiste. La dialectique, pour della Volpe, est « le *développement de compromis historiques,* ou bien c'est un mythe métaphysique irrécupérable et à abandonner » (p. 56). La dialectique y est historicisée, entre contradictions réelles, déterminées, et indéterminées. Elle est un « rythme – non imaginaire ou mystique – réunissant négation et conservation (la continuité-révolution)[2] ». Mais cette dialectique tend le vrai contre le faux. Elle n'inclut pas le langage. Della Volpe souligne la carence théorique des formalistes russes, leur empirisme « techniciste », qui opposait une forme et une vision, d'où l'« insuffisance critique[3] » du formalisme. Il pose la nécessité d'une théorie des « mythes littéraires » (livre cité, p. 147). Mais, explicitement, la poésie est un « sens en plus ». La poésie est une « catégorie sémantique du sens plurivoque ». Circulairement, un texte est poétique par la « signification ajoutée » à un « terme ». C'est un « écart », ou « éloignement (progressif) de la signification de vérité » (p. 148). On ne peut montrer plus à nu que, même loin de Hegel, la dialectique et la théorie du signe continuent d'exclure le signifiant, le sujet, le discours.

Éloigner Hegel, garder Marx : ce n'est pas plus possible que l'inverse, rejeter Marx pour retourner à Hegel. Ce tourniquet s'accélère. Aussi, sans revenir à ce que j'ai esquissé dans *Le Signe et le poème,* je reprends, pour la poursuivre, la poétique des rapports entre le langage et l'histoire, telle qu'elle est engagée par Hegel.

1. Galvano Della Volpe, *Critique de l'idéologie contemporaine,* Puf, 1976, introduction du traducteur, p. 7.
2. Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx,* Grasset, 1974, p. 299.
3. Galvano Della Volpe, *Critique de l'idéologie contemporaine, op. cit.,* p. 133.

La raison contre le discours

> La philosophie est elle-même en fait un service divin.
>
> HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion,* Vrin, t. I, p. 32.

Lectures hégélianisantes, déshégélianisantes, continuité-discontinuité, les modes internes au marxisme se suivent, se combattent. Toutes partielles, puisqu'elles ne sont chacune que l'une des stratégies qui, du philosophique au politique, se chevauchent, et que les termes suffisamment confus permettent. Mais, s'identifiant chaque fois à tout le marxisme, elles se dénient comme stratégies. Par exemple : « Car les choses ne se passent jamais dans l'universel – Marx a liquidé Hegel pour nous l'apprendre – mais chaque fois dans des spécificités concrètes. Celles-là où les partis communistes ont à travailler et travaillent jour après jour. Les éléments donc indépassables dans la théorie. Dans la science du matérialisme historique[1]. » Mais l'utilisation différente de la dialectique, le changement de son « aspect mystique » en « aspect rationnel », comme dit Marx, ont changé les termes sur lesquels elle porte, non « le mouvement même, dont toute forme faite n'est qu'une configuration transitoire » (postface 2e éd. allem. du *Capital*). L'antihégélianisme de Marx est politique, mais il utilise Hegel contre Hegel. De ce point de vue, Marx n'a pas liquidé Hegel. Ou plutôt cesser d'être hégélien et rester hégélien sont eux-mêmes le travail de la dialectique hégélienne dans Marx. L'opposition à Hegel, qui fait Marx, est elle-même hégélienne. Sa logique du langage et de l'histoire reste la même que chez Hegel, car c'est la *logique du signe,* du sens qui précède l'histoire, jusque dans *« vous ne pouvez abolir* [aufheben] *la philo-*

1. Georges Labica, dans « Une table ronde sur et autour de la dictature du prolétariat », *Dialectiques,* 17, hiver 1977, p. 2[illegible].

sophie sans la réaliser[1] ». Cette logique du signe détermine une logique du sujet et de l'État.

Logique qui a sa rhétorique, chez Marx, celle des retournements d'expressions, de *Philosophie de la misère* en *Misère de la philosophie,* de la religion *« monde à l'envers »* où la destruction des « illusions » fait passer au « bonheur *réel* », et « La religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même » (livre cité, p. 198), jusqu'à « sans doute, l'arme de la critique ne peut-elle remplacer la critique des armes » (p. 205). En Allemagne, « la vie pratique est aussi dépourvue d'esprit que la vie de l'esprit est dépourvue de pratique » (p. 210). Logique et rhétorique inséparables, qui font le mouvement de la « *perte totale* de l'homme » à la *« reconquête totale de l'homme »* (p. 211), de la *« dissolution de l'ordre antérieur du monde »* comme *« secret de sa propre existence »* pour le prolétariat. C'est le passage de *« l'Allemand »* à *« l'homme »,* de la théorie à la pratique. La postulation de la « révolution *de fond en comble* ». Le rapport entre la philosophie et le prolétariat : « La philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles* comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles* » (p. 212). Cette rhétorique prend dans le retournement de Hegel contre Hegel, dans la *Critique du droit politique hégélien,* en 1843. Par exemple dans : « La logique ne sert pas à la preuve de l'État mais au contraire l'État sert à la preuve de la Logique » (p. 51) et « Hegel n'est pas à blâmer parce qu'il décrit l'essence de l'État moderne comme elle est mais parce qu'il allègue ce qui est comme l'*essence de l'État* » (p. 113). Ce que la phrase suivante théorise comme dialectique hégélienne dans la réalité : « Que le raisonnable soit réel c'est ce qui se montre justement dans la *contradiction* de la *réalité déraisonnable* qui toujours et partout est le contraire de ce qu'elle énonce et énonce le contraire de ce qu'elle est. » Rhétorique constante chez Marx, de *L'Idéologie allemande* au *Capital.* De « À l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel

1. Marx, « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel », (de 1844) dans *Critique du droit politique hégélien,* éd. Sociales, p. 204.

sur la terre, c'est de la terre au ciel qu'on monte ici », à « elle marche sur la tête, il suffit de la remettre sur les pieds ».

Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* comprendre l'histoire tient à l'idée que « l'histoire n'a qu'à comprendre ce qui est et a été[1] ». Histoire et théorie du sens se présupposent. Ce « désir de compréhension rationnelle » est le corollaire de la « marche rationnelle » de l'histoire elle-même. On explique l'histoire – « Or expliquer l'histoire, c'est dévoiler les passions de l'homme, son génie et ses forces agissantes, c'est cette détermination de la Providence que l'on nomme d'ordinaire son *plan* » (livre cité, p. 25). Le rationnel, la raison, les Lumières rationalisent le sacré ancien, l'annulent en le conservant, transformé, comme chez Rousseau. « On a appelé *raison* ces déterminations générales ainsi fondées sur la conscience actuelle, les lois de la nature et le contenu de ce qui est juste et bien. On a appelé *Lumières* la prévalence de ces lois » (p. 337). L'irrationnel, identifié à la poésie, fait donc du rationnel cette *prose* des *Leçons sur la philosophie de la religion*: « Le monde est désormais prosaïque, il se présente à nous comme une collection d'objets, il est dépouillé de ses dieux[2]. » La disparition des miracles a soumis les choses « au principe de cause et conséquence, de qualité, de quantité, à toutes les catégories de l'entendement » (livre cité, p. 60). Mais cet entendement inclut, par le rationnel et par la dialectique, l'essentiel du fonctionnement du sacré: le passage au *tout autre,* intériorisé, rationalisé.

L'histoire-récit s'oppose au discours, d'une manière qui est propre à l'histoire-sens, au sens dans l'histoire. Variante de l'opposition qu'établissait Benveniste, entre le *discours,* « toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière[3] », et l'*histoire,* plan d'énonciation du « récit des événements passés », tous deux opposant la personne à la non-personne. *La raison de l'histoire s'oppose au discours.* Elle est la non-personne qui rend

1. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* Vrin, 1970, p. 22.
2. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion,* Vrin, 1954-1959, t. III, p. 58.
3. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* I, Gallimard, 1966, p. 242.

impossible la personne. Étant la rationalité, elle est toute la rationalité, elle est totalitaire. Logique immanente à un procès qui ne tolère pas de sujet autre que ce non-sujet qu'elle est. À partir d'elle, il ne peut plus y avoir de sujet qui ne soit « la créature » de la *« marche de la nature »* et de *« son histoire »* (préf. 1[re] éd. allem. du *Capital*). À la logique du discours, qui est le multiple et la contradiction indéfinie, l'histoire oppose une tension vers l'unité-totalité. Chez Hegel, « l'unité de l'esprit ».

Tous les sujets réels, empiriques, sont absorbés dans le non-sujet du récit. Le pouvoir de l'historien n'est qu'un *vicaire* de ce pouvoir qu'exerce le récit. Il a, bien sûr, les avantages du vicaire. Hegel trouvait significatif que le réel empirique soit absorbé par le récit dans un même mot *histoire* : « En notre langue *histoire* unit le côté objectif et le côté subjectif et signifie aussi bien *historiam rerum gestarum* que *res gestas* ; elle est fait non moins que récit. Cette union des deux significations doit être considérée par nous comme dépassant la simple contingence extérieure ; il faut penser que le récit historique apparaît en même temps qu'actions et événements historiques ; c'est un commun fondement interne qui les fait se manifester ensemble[1]. » La sémantique de la langue est considérée comme déterminée par une sémiotique à la fois intérieure et transcendante au langage, puisqu'elle *unit* l'action et le mot, geste même de la métaphysique du langage.

Cette histoire est *prose* non rhétoriquement mais dans la logique des faits. Par quoi le réel même est récit-raison. Ce dont Hegel prend pour preuve que des époques « sont sans histoire objective parce qu'elles ne présentent pas de récit subjectif, de récit historique » (livre cité, p. 55). Cette « prose de l'histoire » intègre ce que n'intègre pas le discours comme activité des sujets dans le langage, qui inclut l'activité métalinguistique. Le développement de la grammaire en Inde « révèle ses catégories » mais n'est qu'un « acte de l'intelligence théorique », et « en général ». La raison n'écrit l'histoire, chez Hegel, que si elle produit une réalité qui lui est « conforme – l'État » (p. 54), et « C'est dans l'État seulement que sont données, avec la conscience des lois,

1. *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* p. 54-55.

des actions claires et avec elles la claire conscience de celles-ci qui confère la capacité et le besoin de les conserver ainsi » (p. 55). La grammaire indienne est prise comme corrélative à la pétrification de la société en castes.

Raison-récit, l'histoire ne peut être qu'universelle. Puisqu'elle est « production de la raison créatrice » (p. 26). Ce qui identifie la « sagesse divine », qui est la raison, et le « progrès dans la conscience de la liberté » (p. 28). L'histoire universelle « n'est pas autre chose que l'évolution du concept de liberté » (p. 346), idée de liberté qui est elle-même « nature de l'esprit et fin absolue de l'histoire » (p. 31). C'est la vectorisation du progrès, la « *marche graduelle* » héritée des Lumières, chez Marx et les hégéliens ou marxistes contemporains. Avec ou sans rythme ternaire. La trinité comme structure, modèle théologique qui organise, par exemple la troisième partie des *Leçons sur la philosophie de la religion,* sur la religion absolue, paradigme de position du Savoir absolu, partagée en trois royaumes, celui du Père, du Fils et de l'Esprit.

La raison contient le *destin,* comme le sens la destination. En clausule du chapitre sur le christianisme : « À cette réalisation est destiné un autre peuple, ou sont destinés d'autres peuples à savoir les peuples germaniques » (p. 258). L'esprit, le destin – une seule forme de la métaphysique du langage et de l'histoire : « L'esprit germanique est l'esprit du monde moderne qui a pour fin la réalisation de la vérité absolue en tant que détermination autonome infinie de la liberté, cette liberté qui a pour contenu sa forme absolue même. La destination des peuples germaniques est de fournir au principe chrétien des supports » (p. 265). Quand Marx parle de *« l'Allemand »,* et du passage de la théorie à la pratique (dans *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*) il continue, en le concrétisant, le même « esprit ». Le destin suppose une opposition entre l'arbitraire et le nécessaire. L'arbitraire est un paradigme du contingent, chez Hegel. Le nécessaire est l'accomplissement d'un « plan ». Ainsi « la religion révélée est arrivée en son temps ; ce n'est pas une époque contingente, quelque chose d'arbitraire, une idée quelconque ; mais ce moment se fonde sur un décret essentiel, éternel de Dieu,

c'est-à-dire qu'il est déterminé par Dieu en sa raison, sa sagesse éternelle, il n'est donc pas déterminé de façon contingente, mais c'est la notion même de la chose, notion divine, notion de Dieu lui-même. – Cette évolution de la religion est la vraie théodicée, car elle montre comme nécessaires toutes les productions de l'esprit, toutes les formes de sa connaissance de lui-même[1]... ».

Sans séparation possible historiquement (ses derniers cours portent sur les preuves de l'existence de Dieu), Hegel est *théologique.* Dieu est un paradigme de la raison : « la raison gouverne le monde[2] », « Dieu gouverne le monde » (livre cité, p. 39). Hegel ne s'en cache pas : « Je n'ai donc pas voulu passer sous silence que notre proposition : la raison dirige et a dirigé le monde, est liée à la question de la possibilité de la connaissance de Dieu pour éviter le soupçon que la philosophie redoute ou a à redouter de rappeler les vérités religieuses... » (p. 25). Les hégéliens font un tri que Hegel ne faisait pas.

Principe explicatif, la raison est protestante. Max Weber n'a fait que développer pour l'esprit du capitalisme ce que Hegel avance constamment comme un principe de logique sociale, intériorisation conjointe du sociologique et de l'État : « La confession catholique, bien qu'appartenant à la religion chrétienne comme la confession protestante, n'admet pas la justice ni la moralité internes de l'État, ce qui par contre se trouve au fond du principe protestant » (p. 49). Plus loin dans l'introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* le même principe s'applique à la formation des États-Unis, alliant l'esprit d'entreprise et la réussite dans le monde, dans l'esprit puritain : « Du fait de la religion protestante naquit la confiance réciproque des individus, la foi en leur caractère, car dans l'Église protestante les œuvres religieuses sont toute la vie, en général toute l'activité de cette vie » (p. 70).

La raison protestante, Dieu protestant, la société, le principe de liberté protestants – la dialectique aussi est protestante. Parce qu'elle est *conciliation.* Quand Hegel passe au monde germa-

1. *Leçons sur la philosophie de la religion,* t. I, p. 71.
2. *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* p. 32.

nique, et qu'il en vient à expliquer pourquoi le principe de liberté est resté « paisible théorie » chez les Allemands, alors que la Révolution a été française – Marx aussi est parti de ces considérations – il énonce qu'en Allemagne le principe de la pensée était « parvenu à ce point de conciliation ; et le monde protestant avait aussi en lui-même conscience que dans la conciliation expliquée précédemment était contenu le principe d'un nouveau développement du droit » (p. 339). La dialectique est une logique de la raison et du divin. La foi est une autre région. Mais la conciliation tient ensemble la philosophie de la religion et la phénoménologie de l'esprit : « La division du sujet posée par la religion chrétienne, la division du Moi par rapport à son essence éternelle, absolue, fait rentrer l'esprit en lui-même et provoque la conciliation ; celle-ci se trouve dans la foi, sous la forme de la révélation opposée à la raison et récemment à la connaissance ; il suit de là de nouveau le besoin de connaître en vue de la réunion, de la conciliation des deux formes[1]. » Conciliation, réconciliation, l'une est la dialectique, l'autre la théologie. Le développement de l'esprit est celui de l'histoire. Toujours la même raison.

L'État et la raison portent à l'universel le Souverain du *Contrat social,* qui est la volonté générale. L'effet de lecture hégélianise Rousseau : « l'unité du vouloir général[2] » passe par « l'union des volontés subjective et rationnelle : c'est le tout moral – *l'État,* qui est la réalité où l'individu possède sa liberté et en jouit, en tant que savoir, foi et vouloir du général » (livre cité, p. 40). L'État est la raison portée au politique, et il est la politique de la raison. La théologie interne de la dialectique fait que la raison et l'État ne peuvent qu'être la justification de ce qui existe. L'État est la « complète réalisation de l'esprit dans l'existence » (p. 27), l'État est « l'idée divine telle qu'elle existe sur terre » (p. 41).

La raison, récit, est à la fois non-personne et théodicée. Cette captation de tout sujet, qui fait qu'il ne peut plus y avoir de discours, justifie des déterminants de l'histoire, qui sont les *« individus de l'histoire mondiale »,* les hommes historiques,

1. *Leçons sur la philosophie de la religion,* t. I, p. 28.
2. *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* p. 41.

– « des gens qui pensaient et qui savaient ce qui *est* nécessaire, et ce dont le *moment est venu*. C'est à savoir la vérité de leur temps et de leur monde, pour ainsi parler, la race prochaine qui existait déjà intérieurement. [...] C'est pourquoi les hommes de l'histoire universelle, les héros d'une époque, doivent être reconnus comme les sages ; leurs actes, leurs discours sont ce qu'il y a de mieux à leur époque [...] car ils savaient le mieux ce dont il s'agissait » (p. 35). Ce sont les « conducteurs d'âmes ». L'homme « libre », selon Hegel, « se réjouit que cela existe » (p. 36). Dès « Hegel », la continuité est prête qui fait que, par-delà le bien et le mal du commun, dans le discours présent des intellectuels, du moins en France, « Nietzsche », peut jouer ce rôle, accessoirement contre « Marx » où l'insurrection fait partie de l'ordre, comme l'immorale fait partie de la morale : « Les actions des grands hommes, qui sont les individus de l'histoire universelle, paraissent ainsi justifiées, non seulement dans leur inconsciente valeur intérieure, mais aussi au point de vue du monde. À ce point de vue toutefois, il ne faut pas émettre à l'encontre d'actions historiques de portée universelle et de leurs auteurs, des exigences morales qui leur sont étrangères. La litanie des vertus privées, modestie, humilité, amour des hommes, bienfaisance ne doit pas leur être opposée » (p. 59).

Le sommet de la raison, et de l'État, est nécessairement la raison d'État. Frédéric II est grand « parce qu'il a saisi par la pensée la fin générale de l'État et qu'il a été le premier des princes qui, attaché fermement au point de vue général de l'État, ne tint pas compte de l'intérêt particulier dès que celui-ci s'opposait au but de l'État » (p. 336). La clausule des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* fait donc de l'histoire universelle, qui est le développement de l'idée de liberté, « la véritable Théodicée, la justification de Dieu dans l'histoire » (p. 346). L'athéisme de Marx change la valeur et la temporalité du mouvement. Il garde la justification. Il s'en sert. Transposée, elle reste instrumentale. Comme la question juive était prise, instrumentalement. En quoi Marx n'est pas historiciste : il ne cherche pas à rétablir une vérité historique. Mais à transformer un sens, en l'inversant. Il l'accepte donc nécessairement d'abord tel qu'il est. En quoi aussi

il rejette la critique comme spéculative. Mais ainsi, de bout en bout, y compris là où Marx n'est plus hégélien parce qu'il est dans l'histoire, pas dans l'idée, il est hégélien. Il a gardé la raison d'État à son usage. Il l'a montré, en 1871, inscrivant la prise du pouvoir contre le pouvoir. Confirmant, dans les statuts de l'Internationale comme dans les actes, que l'État – le Pouvoir – est la raison du politique.

La raison-État, chez Hegel, ne peut donc qu'être hostile ou étrangère à l'individu. Seul l'État est un individu qui « décide », une « volonté réelle » : « Ici Hegel ne dit pas autre chose que : la *volonté réelle,* c'est-à-dire *individuelle* est le *pouvoir du prince*[1], et les individus à travers lesquels « l'État est agissant » (livre cité, p. 17). La société est faite d'*États* : « L'*État privé* est l'État de la société civile-bourgeoise, ou la société civile-bourgeoise est l'*État privé* » (p. 130). L'individu singulier, l'*« homme réel »* est « *l'homme privé* de la constitution politique actuelle » (p. 137). La subjectivité « existe seulement comme individu *corporel* » (p. 73). La raison, l'État font de l'individu deux corps, le corps naturel, le corps social. Ils rejettent le discours au privé, le poème au mystère. La science, chez Marx, et surtout dans le marxisme, aggrave l'impossibilité du discours.

L'individu est un effet de société : réussite individuelle, commerciale, et *le génie,* chez Diderot et les romantiques allemands. Marx qui situe historiquement l'avènement de l'individu, le restreint polémiquement à l'individu *isolé,* c'est-à-dire à une entité idéologique. Il écrit, dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique* de 1857 : « Ce n'est qu'au XVIIIe siècle, dans la "société bourgeoise", que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les rapports sociaux (revêtant de ce point de vue un caractère général) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu. L'homme est, au sens le plus littéral, un *zoon politikon,* non seulement

1. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* éd. Sociales, p. 150.

un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société[1]. » (Ce qui est indéniable, et que Dilthey et Groethuysen ont développé.) Et que situe davantage sa place dans les « rapports dont il reste socialement la créature » (préf. de la 1re éd. allem. du *Capital*). Mais l'histoire du sujet ne se limite et ne s'arrête ni à l'Unique de Stirner, ni à la polémique de Marx contre lui. *Le sujet déborde l'individu.* Les deux termes n'ont ni la même stratégie ni le même enjeu. Comme ceux de *spécificité* et *d'autonomie.* L'individu ne s'oppose plus au social. Ce que Stirner, provocant et mal lu, ne niait pas non plus. C'est l'individu-social qui fait le sujet. Celui-ci *commence à sa division plus qu'à son unité.* Il est dans le discours et le discours ne se fait que par lui. Mais Marx repousse ensemble discours et sujet au simple effet de l'idéologie. Ce qui met tout le langage dans l'idéologie. Comme l'État n'a qu'une volonté individuelle, celle du prince, le discours n'a qu'un sujet, celui de la théorie-science, celui de la raison qui est hors discours, car il dit la vérité, et le procès réel qu'il énonce lui communique son extériorité au langage.

La science contre le discours

> Sa pensée métaphysique, son analyse et sa théorie scientifiques – économico-politiques – sont indissolublement liées, son activité scientifique demeurant, nonobstant, fondée par sa pensée philosophique. Le mot science, sous la plume de Marx, n'a pas tout à fait le sens qu'il a pour nous…
>
> KOSTAS AXELOS, *Marx penseur de la technique* 10/18, t. II, p. 67.

Marx actualise la dialectique. Les analyses économiques, politiques, comme *Le Dix-huit Brumaire de Louis-Bonaparte,* font, sans formalisme, dans et par le concret, l'action l'un sur l'autre de l'inductif, du déductif. Marx développe un mode

1. Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique, op. cit.*, p. 150.

spécifique de relation entre la théorie et la pratique. Le contraire de la philosophie spéculative, ce qu'il appelle « les secrets de la dialectique scientifique[1] ». Scientifique dit la prise sur les procès réels, par quoi la dialectique n'a plus lieu dans l'idée.

Mais la notion de science a intégré l'histoire dans les sciences de la nature, imposé la nature au langage et à l'histoire, imposé ces sciences comme modèles, amassé un obstacle à leur constitution comme objet-sujet spécifique. Dès les manuscrits de 1844 : « L'histoire elle-même est une partie *réelle* de l'*histoire de la nature,* de la transformation de la nature en homme. Les sciences de la nature comprendront plus tard aussi bien la science de l'homme, que la science de l'homme englobera les sciences de la nature : il y aura une *seule science*[2]. » Et plus loin, « les sciences naturelles *humaines* ou les *sciences naturelles de l'homme* sont des expressions identiques ». Ce qui inclut le langage : « L'élément de la pensée elle-même, l'élément de la manifestation vitale de la pensée, le *langage,* est de nature concrète. » Le projet d'unité parle, à travers l'idée de la science, le discours du mythe. Mais ce mythe se fonde dans la science du temps : l'anatomie comparée pour la grammaire comparée.

Lénine glose cette zoologisation, dans *L'État et la Révolution,* comme la garantie de la science : « Il n'y a pas un grain d'utopisme chez Marx ; il n'invente pas, il n'imagine pas de toutes pièces une société "nouvelle". Non, il étudie, comme un processus d'histoire naturelle, la *naissance* de la nouvelle société *à partir* de l'ancienne, les formes de transition de celle-ci à celle-là[3]. » Mais la science naturelle n'est là que comme une comparaison, pour impliquer « l'expérience concrète », les « leçons pratiques ». Pédagogiquement suit la métaphore « se mettre à l'école des grands mouvements de la classe opprimée ». Histoire naturelle s'oppose à une « "morale" pédantesque », qui est un paradigme de l'utopie, chez Lénine.

1. Marx, lettre de 1865 sur Proudhon, dans *Misère de la philosophie, op. cit.,* p. 186.
2. Marx, *Manuscrits de 1844,* éd. Sociales, p. 96.
3. Lénine, *L'État et la Révolution,* chap. III, § 3, dans *Œuvres choisies,* en 3 vol., Moscou, t. II, p. 373.

Métaphore et non-métaphore, la science prend une extension qui fait un continu du sens du XVIII[e] siècle : celui de l'*Encyclopédie,* qui s'appliquait à la métaphysique ; celui des Idéologues – l'idéologie était une science pour Destutt de Tracy[1] ; celui de Hegel ; celui des sciences naturelles et celui des sciences historiques du langage, jusqu'à son amplitude la plus grande dans la *Dialectique de la nature* d'Engels. Sans oublier que la valeur de *Wissenschaft* n'est pas celle du français *science.* Tous ces sens contribuent, cumulés dans un certain amalgame, au sens fondamental qui oppose le socialisme scientifique au socialisme utopique. Le socialisme utopique est défini, polémiquement, par Marx, en 1874-1875, comme cherchant à « inculquer au peuple de nouvelles billevesées ». Le socialisme scientifique signifie « borner sa science à la connaissance du mouvement social fait par le peuple lui-même[2] ». Définition de la science, cette fois, spécifique et historique : sans les sciences de la nature. Substituable à « dialectique scientifique ». C'est-à-dire référée à la *Contribution à la critique de l'économie politique* et au *Capital.* À s'en tenir seulement à cette compréhension restreinte, la situation du discours, du sujet, est déjà celle de la métaphysique du signe, que renforce la raison politique.

La métaphore réalisée des sciences naturelles aggrave le statut du langage et de son épistémologie propre. Sa stratégie est anti-hégélienne. Par exemple chez Kropotkine, qui suit la « méthode naturaliste[3] », et pour qui la science est « inductive », et non dialectique. Dialectique, hégélien, métaphysique y sont commutables entre eux. La science marxiste poursuit son ambiguïté, jusque dans la « métaphore biologique de l'organisation », chez Bogdanov[4]. Ce biologisme lui fait « tourner le dos au marxisme », dit Dominique Lecourt (livre cité, p. 24). Pourtant il vient de la

1. Voir Jean-Claude Chevalier, Claude Desirat, Tristan Hordé, « Les Idéologues : le sujet de l'histoire et l'étude des langues », *Dialectiques,* 12, hiver 1976, p. 17.
2. Marx-Bakounine, *Socialisme autoritaire ou libertaire,* 10/18, 1975, t. II, p. 380. Notes de Marx sur *Étatisme et anarchie* de Bakounine.
3. Kropotkine, *Œuvres,* Maspéro, 1976, p. 55.
4. Dominique Lecourt, dans Alexandre Bogdanov, *La Science, l'art et la classe ouvrière,* Maspéro, 1977, p. 13, n. 5.

référence marxiste aux sciences de la nature. Bogdanov écrivait en 1906 que la philosophie marxiste doit être scientifique au sens où le sont les sciences naturelles (p. 67). Ce que Marx avait écrit dès 1844 – sans y donner le développement de Bogdanov.

La contention du marxisme à être science est poussée rigoureusement par Della Volpe. Scientifique chez lui vaut « anti-aprioristique ». Della Volpe parle de *« dialectique scientifique »* autrement dit *analytique*[1]. Il identifie la science et la dialectique. Celle-ci consiste, selon lui, partant de l'*Introduction* de 1857 à la critique de l'économie politique, à « n'avancer que selon le cercle concret-abstrait-concret ou d'induction-déduction, pour éviter l'usage des concepts "indéterminés", "non-fonctionnels"[2]... ». Il identifie la science marxiste à la science au sens courant : « il n'existe qu'*une seule* science parce qu'il n'existe qu'*une seule* méthode ou *une seule logique* : la logique *matérialiste* de la science expérimentale ou moderne, dépouillée – il va sans dire – de ce platonisme plus ou moins mathématisant qui est le support philosophique des théories de toute la science bourgeoise, de Galilée à Einstein[3] ». Della Volpe continue ainsi d'opposer deux sciences : une science bourgeoise et une science (est-elle prolétarienne ?) matérialiste, tout en postulant qu'il n'en existe qu'une. Mais il est sûr qu'il n'y a qu'une logique. Et qu'un sujet. Contre Freud. *Le marxisme est une science* signifie, pour Della Volpe qu'il n'a plus rien d'hégélien. Les sciences morales « sont véritablement et sans exception des sciences au sens le plus rigoureux » (livre cité, p. 255). Rien d'hégélien ni de positiviste : le positivisme étant défini comme « idolâtrie pour les "faits" », « répugnance toute baconienne pour les hypothèses ». Mais Della Volpe, dialectiquement, sort hégélien à son insu de cette philosophie, puisqu'il l'identifie à une *science* en la maintenant *philosophie,* une « philosophie digne de ce nom », une « philosophie qui, comme science, entend, par la méthode la plus antidogmatique possible, éliminer et résoudre le plus grand nombre possible de présupposés ou de

1. Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx, op. cit.*, p. 252.
2. Galvano Della Volpe, *La Logique comme science historique,* éd. Complexe, 1977, p. 232.
3. Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx, op. cit.*, p. 253.

données, qui autrement, demeureraient inexpliqués, et atteindre ainsi à la plus grande unité possible des choses » (p. 309). Dans la métaphysique de l'unité. La coupure avec Hegel est un refus de savoir. Elle vaut, comme pour Freud, une censure : « Avec la présente recherche, l'auteur accède à cette philosophie-science dont les premiers fondements furent posés par Marx dans sa critique des processus vicieux de l'idéalisme hégélien et de la "métaphysique" de l'économie politique[1]. » L'ascèse logique anti-hégélienne de Galvano Della Volpe ne réussit pas à faire *science* de ce qui est *philosophie-science* donc, spécifique par rapport aux sciences. Il en reste cette tension même.

Science, matérialisme, deux raisons pour le marxisme de se remettre dans le problème de la *« réalité objective du monde extérieur »*, comme Boukharine[2], en 1931. Après Lénine, dans *Matérialisme et empiriocriticisme.* Ce problème semble avoir peu intéressé Marx. Il n'est pas scientifique. Il est philosophique. Ce que Marx mettait peut-être dans le matérialisme métaphysique.

La vulgate fait de *marxiste* et de *scientifique* des interchangeables. *Scientifique* y désigne la théorie économique et politique de la lutte des classes, et le statut de cette théorie comme « science » et non plus philosophie, ou idéologie. Ainsi, l'expression *dictature du prolétariat* a dû être employée par Marx en 1848 « soit comme justification de la violence révolutionnaire, soit, dans un sens plus général, comme définition scientifique du pouvoir politique nécessaire pour toute la période historique du passage du capitalisme au communisme[3] ». Scientifique résume toutes les thèses du marxisme, dans leur statut sui-référentiel. *Scientifique* doit donc nécessairement exclure *idéologique.* La coupure idéologie/science n'est pas une déviation théoriciste du marxisme. Elle est au contraire logiquement indispensable. Si elle n'est pas absolue, le marxisme même, dans son statut de science, en

1. Galvano Della Volpe, *La Logique comme science historique, op. cit.*, p. 15.
2. Boukharine, « Théorie et pratique du point de vue du matérialisme dialectique », *Dialectiques,* 13, printemps 1976, p. 90.
3. Valentino Gerratana, « Lénine, critique de Staline », *Dialectiques,* 6, automne 1974, p. 29.

est affecté. Il faut que *sa* science soit totalement science pour s'imposer comme la *raison* de l'action politique. Je ne donne qu'un exemple de l'emploi de cette opposition entre *science* et *idéologie* qui s'étend à tout ce qui peut entrer en rapport avec le marxisme, pour *s'articuler* avec lui : « Il n'est pas possible non plus de s'en tenir aux grandes œuvres mythiques, où Freud parle de la collectivité dans des catégories profondément idéologiques. En revanche la psychanalyse en tant qu'approche des formations de l'inconscient, intéresse la démarche historique d'une façon toute particulière[1]. »

Certains, qui veulent être rigoureux, excluent donc du marxisme la philosophie. Mais Althusser dit « philosophie marxiste ». Ainsi, on dit : « il ne saurait y avoir de philosophie marxiste hormis l'abus de mots », et « le matérialisme n'est pas une philosophie ou il n'y a pas de philosophie matérialiste[2] ». Rappel qui n'est aussi péremptoire que de venir après une longue série qui semble le rendre nécessaire. Ce n'est pourtant qu'une tautologie, et un jeu de langage : puisque le marxisme est une science, que la science n'est pas philosophie, que la science est matérialiste, que tout cela est dans les « classiques du marxisme » – matérialisme égale science. Donc n'est pas philosophie. Ce n'est qu'une question de définition. Une sémantique circulaire qui se déduit d'elle-même, et en elle-même. En quoi consiste une scolastique.

La scolastique est déductive abstraite. Ses formules politiques sont enfermées dans ce que Marx appelait une mystique ou une mystification. Ainsi on trouve que l'extinction de l'État *« culmine dans la totale réabsorption de l'État par la société*[3] ». Mais si la société réabsorbe la totalité de l'État, la société à son tour s'identifie à l'État, elle est autant le comble de l'État que si l'État absorbe la société, puisque, dans les deux cas, les deux ne sont plus qu'un.

1. Michel Grenon-Régine Robin, « Pour la déconstruction d'une pratique historique », *op. cit.*, p. 30.
2. Georges Labica, « Pour tout capital : lire Marx », *Dialectiques*, 15-16, « Althusser », automne 1976, p. 155.
3. Valentino Gerratana, « Lénine, critique de Staline », *op. cit.*, p. 25.

La scolastique est autoallusive, dans son monde clos d'entités. Un de ses caractères, entre autres, est la *siglaison.* Les concepts sont ramassés dans des abréviations. Ces abréviations automatisent la répétition d'entités composées de plusieurs mots. Fonctionnant comme un seul concept, ces suites, d'initiales sont des éléments dont la séquence suppose qu'on n'a plus à les décomposer, à les analyser. Elles ont une autorité de substances. De substances simples. Le référent y est intégré à un code qui le réalise. En stéréotypes. Ainsi, spécifiquement, à travers la masse des sigles politiques ou publicitaires des sociétés modernes, à ma connaissance, il y a quelques grandes périodes de siglaison : la civilisation rabbinique, dans son circuit fermé, de Rachi au Maharal de Prague ; la logique médiévale, avec les noms mnémotechniques donnés aux syllogismes, *barbara, baralipton* ; la Russie soviétique avec la prolifération des termes composés de la nouvelle bureaucratie, *sovnarkom,* etc. ; le marxisme français : le CME (capitalisme monopoliste d'État), le MPC (mode de production capitaliste), les AIE (appareils idéologiques d'État) d'Althusser, la DDP (dictature du prolétariat). Insérés dans le discours, ces sigles sont étrangers au discours. Ils y projettent une raison qui est celle de la non-personne, l'impersonnalité de l'histoire, de l'État (ou du parti, ou du divin dont les lettres comptent). Ces sigles sont des signes – c'est-à-dire la transcendance du signe dans le discours. Ils tendent, dans le discours, à annuler le discours, c'est-à-dire le sujet dans le discours par leur implication dogmatique. Ils postulent qu'il n'y a plus à vérifier. Structure et admission déductives qui n'appellent plus que la répétition.

Le discours et l'histoire participent du même empirisme. À théoriser par et pour lui-même. La raison-science, devenue déductive immanente, préoccupée surtout de son unité interne, est de moins en moins en prise sur le multiple, le concret des signifiants-sujets. Elle est donc amenée à multiplier les erreurs d'analyse politique. Puisqu'elle privilégie ses propres schémas, et son héritage. Elle arrive au point où le blocage de la théorie par le politique se tourne en blocage politique. Son circuit est de plus en plus interne. Au lieu d'une prise synthétique-hypothé-

tique du réel. Déjà en 1872, Bakounine prévoyait la revanche française sur l'Allemagne, quand Marx ne s'en souciait pas. Dès environ ce même moment, Marx dévie du théorique-politique au politique-théorique : par la tension vers la prise du pouvoir qui, à la limite, rend tout le reste secondaire. Plus tard, la doctrine domine au point de déterminer les marxistes à ne pas intervenir d'abord dans l'affaire Dreyfus. En Italie, aucune prévision du coup d'État fasciste – sauf Gramsci, qui était favorable aux Conseils, non au Parti. Dans l'Allemagne des années vingt, l'isolement des communistes et la destruction des non-alliés un par un. Je ne multiplie pas les exemples, passés présents.

La politique du signe est la politique de l'unité, de l'escamotage du signifiant-minorité, de l'identité du signifié doctrinal avec le signe-sens de l'histoire, de la non-personne qui l'écrit, et qui détruit ou soumet à sa loi les signifiants-sujets. Le poème y est toujours l'exclu, le surplus, l'écart. Le marxisme en est un des aspects historiques, ni le premier ni le seul. La politique du discours postule l'altérité, le multiple des signifiances. Elle est à chercher. Elle ne peut pas être déjà faite, comme celle du signe. Mais le poème et le langage courant y sont solidaires, contre les instrumentalismes.

L'histoire contre la science

> Ce mot qui semble un mot plein, est en fait un mot théoriquement vide, dans l'immédiateté de son évidence, – ou plutôt il est le plein-de-l'idéologie, qui fait surface dans cette lacune de la rigueur.
>
> Louis Althusser, « Le marxisme n'est pas un historicisme », dans Louis Althusser, Étienne Balibar, *Lire le Capital*, I, Maspero, 1969, p. 184.

On n'a pas plus radicalement opposé le marxisme à l'historicisme qu'Althusser. Je n'ai ni la prétention ni le propos de le « réfuter ». Mais seulement d'esquisser la situation de son analyse dans ses présuppositions. Son caractère déductif. Dont ni la rigueur ni l'assurance n'assurent au langage, au discours,

à l'histoire, un statut meilleur pour la théorie. Que la vulgate régnante soit celle de la rupture entre le Marx de la jeunesse et les écrits théoriques-scientifiques, ou celle de la continuité qui l'hégélianise davantage, la même impossibilité régit le discours, la signifiance, le poème, le sujet. Là où Althusser s'appuie sur la vérité, je substituerais la stratégie.

Le marxisme, pour Althusser, est « d'un même mouvement et en vertu de l'unique rupture épistémologique qui le fonde, un antihumanisme et un antihistoricisme[1] ». En faire un historicisme est une *« bévue ».* Et au sens restrictif de ces termes, avec leur implication soit encore théologique, soit liée aux historicismes du XIX[e] siècle (pour mieux se défaire de Marx en l'y laissant) – la facilité de l'opération la disqualifie. Mais Althusser veut purifier le marxisme de tout ce qui risquerait d'être ce qu'il ne doit pas être. Il exclut, ou plutôt abandonne à l'adversaire, tous les écrits (les écrits de jeunesse, *L'Idéologie allemande,* les Thèses sur Feuerbach) qui contiennent justement ce qu'il ne considère plus que comme des vestiges. Il retient seulement le *Capital* et l'*Introduction* de 1857. Alors ces écrits peuvent être cités, marqués de ce signe, contre l'adversaire. L'abondance même des citations humanistes-historicistes prouve que Marx ne l'est pas.

L'historicisme est d'abord défini « la projection du présent sur le passé » (livre cité, p. 154). Sa structure fondamentale est « la contemporanéité permettant une lecture en coupe de l'essence » (p. 176) – essence de l'histoire constituée pas « l'unité Forces de production/Rapports de production » (p. 178), essence opposée à un phénomène, le « simple phénomène d'une nature humaine, même historicisée ».

Mais la polémique porte précisément sur Gramsci. Althusser reconnaît un premier sens « critique et polémique » à l'historicisme de Gramsci. Historicisme signifie à ce stade la défense contre « toute interprétation métaphysique de la philosophie marxiste » (p. 161). Gramsci propose par *historicisme absolu* une « philosophie de la praxis », de la *« terrestrité »* de la pensée. Il fait par là de la philosophie, de la politique et de l'histoire « une

1. Louis Althusser, *Lire le Capital, op. cit.*, I, p. 150.

seule et même chose » (p. 163). L'historicisme est ce passage de la théorie de l'histoire dans l'histoire réelle. C'est le même mouvement qui oppose les Conseils au Parti, contre « l'aristocratisme de la théorie et de ses "penseurs" » (p. 164).

Dans l'orthodoxie-vérité du marxisme, Althusser se fonde sur la distinction entre le *matérialisme historique,* « théorie du rôle des idéologies, et du rôle d'une théorie scientifique dans la transformation des idéologies existantes » et le *matérialisme dialectique,* « théorie matérialiste de la connaissance » (p. 164-165). Doublement matérialisme. Le premier est une science, la « théorie scientifique de l'histoire », le second une philosophie, la philosophie marxiste. Cette distinction, qui est de structure, fait une seule science-de-l'histoire de la science économique et de la théorie politique. L'analyse d'Althusser montre que Gramsci ramène au seul matérialisme historique « deux disciplines distinctes » (p. 165) – *discipline* désignant aussi bien une science que la philosophie.

Gramsci en fait une unité, une « conception du monde », une « idéologie ». Il néglige de distinguer le marxisme de tout ce qui précède, s'il ne le reconnaît pas comme science, s'il en fait une idéologie. Il est vrai que Gramsci met les sciences mêmes dans la superstructure – « la science elle aussi est une superstructure, une idéologie » (cité, p. 169). Ce qui corrige l'unification, mais l'aggrave aussi, puisque la doctrine exclut la science de l'idéologie. Derrière le problème de l'historicisme, apparaît l'objectif d'Althusser : maintenir la coupure radicale entre la science et l'idéologie. Entre la science et l'histoire comme lieu de l'*empirique,* de l'idéologie, des *pratiques.* Toute réduction de l'opposition entre la science et les autres pratiques ressortit à un projet « empiriste » (p. 174). Comme chez Sartre. Ce à quoi tient Althusser est la distinction spécifique entre des « formes de production aussi différentes que la pratique économique, la pratique politique, la pratique idéologique et la pratique scientifique » (p. 171). La science, partageant cette propriété avec la langue, « dont Staline a montré » qu'elle échappait à la superstructure, est, en fait, installée là où son exclusion des superstructures ne lui laisse plus d'autre possible – dans les *formes de production.* On retrouve ce

qui a déjà été noté : la double articulation du marxisme ne peut pas penser le langage. Elle se le renvoie de l'une à l'autre, avec dans chaque cas, malgré leur opposition terme à terme, le même résultat, la langue et la « pratique idéologique » confondues ou, pour le moins, leur rapport non théorisé, non théorisable.

L'historicisme – « l'interprétation historiciste du marxisme » – dans cette stratégie, est donc défini par son effet : « la négation pratique de la distinction entre la science de l'histoire (matérialisme historique) et la philosophie marxiste (matérialisme dialectique) » (p. 174). Où se repère la superposition des oppositions science/idéologie et science/philosophie. Idéologie et philosophie formant un paradigme. Ce qui est l'héritage même de *L'Idéologie allemande.* Qui oriente la stratégie antihégélienne d'Althusser. Althusser suit plus qu'il ne croit le Marx de la jeunesse, qu'il met tant d'efforts à repousser. La « condition théorique même » de l'historicisme est en effet « la transformation de la totalité marxiste en une variation de la totalité hégélienne » *(ibid.).*

Althusser se situe dans une « lecture épistémologique et critique », celle qui dans Marx entend « la voix silencieuse du vrai discours » (p. 184). Ainsi se réalise la spécularité entre *le vrai* dans Marx et *le vrai* dans son lecteur – la circularité autoréférentielle du discours vrai et du vrai qu'il dit. Logique et rhétorique, ce vrai exclut nécessairement un faux, qui est l'empirisme, l'idéologie. Navré d'y mettre Gramsci, vérité oblige.

Le langage oublié ne peut pourtant que ressortir, déranger cette ordonnance si rigoureuse qui ne connaît que la science et l'idéologie (ou la philosophie). Si même la science est stratégie, pour tout ce qui est langage, sociétés, histoire – ce qui se montre pour la grammaire générative –, Gramsci importe stratégiquement. Il contribue à mettre à nu que la théorie-science, le signe, et la politique ont une même raison, un même mythe de l'unité. Et cette rationalité, théorique et politique, se présuppose, se préfère au multiple, au concret – au discours. En quoi la théorie du langage importe, pour la pensée de l'histoire. Puisque du sens toujours, se présuppose. Variante du conflit entre la vérité, discours du mythe, et le sens, discours de l'empirique vers sa *propre* théorisation.

Gramsci ne transporte plus cette opposition entre science et idéologie à l'intérieur de ce qui est de part en part idéologique, dans la mesure où il s'agit de la société, de l'histoire. Il ne transporte plus la péjoration des idées qui était le moyen pour Marx de se libérer de Hegel. Il est ainsi plus libre des écrits de jeunesse de Marx qu'Althusser. Il n'en confond pas pour autant Hegel et Marx, ni ne ramène Marx à Hegel. En quoi l'un des objectifs de la stratégie d'Althusser pouvait être atteint, sans figer scolastiquement l'opposition entre science et idéologie. Ce que montre Gramsci, dès 1918. L'histoire, avant Marx, « était le domaine des seules idées. L'homme était considéré en tant qu'esprit, en tant que conscience pure. Deux conséquences erronées découlaient de cette conception : les idées mises en valeur n'étaient souvent qu'arbitraires, fictives, les faits auxquels on donnait de l'importance étaient de l'anecdote, non de l'histoire ». Avec Marx, « les idées, l'esprit, prennent consistance, perdent leur caractère arbitraire, cessent d'être de fictives abstractions religieuses ou sociologiques. Leur substance même est dans l'économie, dans l'activité pratique, dans les systèmes et dans les rapports de production et d'échange[1] ».

L'enjeu du rejet de l'opposition entre science et idéologie, pour le langage et l'histoire, est la spécificité historique d'un objet-sujet. En ce sens, autant le scientisme est du XIXe siècle, autant l'historicisme est aussi du XIXe siècle. Ce n'est pas un duel de siècles. Gramsci s'exprime dans le langage du XIXe siècle, quand il écrit, en 1916 : « L'homme est surtout esprit, c'est-à-dire création historique, et non nature » (livre cité, I, p. 76). La phrase, isolée, pourrait être de Dilthey. Mais Gramsci est stratégique, comme Dilthey, ici, en ce qu'il contribue à débarrasser le langage de la nature, et de sa « dialectique ». Car dès que le mot *science* est prononcé, la nature, à travers *les* sciences ou directement, réintroduit dans le langage ses mythes. La « philosophie spontanée » de l'étude du langage n'est pas seulement l'ancienne philosophie du langage. Elle est aussi le patron scientiste, leibnizien ou naturaliste, doublé de la politisation du

1. Antonio Gramsci, *Écrits politiques*, Gallimard, 1974, t. I, p. 146.

dogme. Tous deux montés sur le schéma de la métaphysique du signe, tous deux menant sa politique.

Gramsci ne peut éviter d'être hégélien. Mais en un sens que permettaient aussi des textes de Marx. L'histoire est pour lui « essentiellement liberté, et vérité », en 1919 (I, p. 220). L'optimisme est un trait hégélien que Marx n'a pas exorcisé, au contraire, en l'historicisant : « L'histoire est pérennité : le mal ne peut prévaloir, le désordre et la barbarie ne peuvent prévaloir, l'abîme n'engloutira pas les hommes ». C'est le salut par la « classe internationale des ouvriers et des paysans » (I, p. 223). Le mythe de l'*unité* est son eschatologie. En 1919 : « Le schisme du genre humain ne peut se prolonger longtemps. L'humanité tend vers une unification intérieure et extérieure, elle tend à s'organiser en un système à coexistence pacifique qui permette la reconstruction du monde » (I, p. 243).

Le langage tient chez lui une place qu'il n'a chez aucun autre, dans le marxisme. Et la littérature. Historicité est synonyme de marxiste et de révolutionnaire. Il écrit des futuristes, en 1921, qu'ils ont eu *« la vision claire et nette que notre époque, l'époque de la grande industrie, de la grande ville ouvrière, de la vie intense et tumultueuse, devait connaître de nouvelles formes d'art, de philosophie, de mœurs, de langage ».* Ils ont eu cette conception nettement révolutionnaire, absolument *marxiste,* et, pendant ce temps, les socialistes ne s'occupaient pas, même de loin, de ce type de questions » (II, p. 66). Mais le statut théorique de l'art, de la littérature – donc du sujet – sont ce qu'ils étaient chez Marx. C'est le contentieux du rapport entre l'art et la division du travail. Gramsci met l'art dans le « carriérisme bourgeois » (II, p. 66).

Rien dans tout ce qui a été parcouru ici ne change fondamentalement le statut du langage tel qu'il est engagé dans *L'Idéologie allemande* : « La production des idées, des représentations et de la science est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle[1]. » *Langage* a un sens directement sémio-

1. *L'Idéologie allemande,* p. 50.

tique *(langage de la vie réelle),* qui présuppose le sens linguistique et l'exclut par là de toute théorisation. Cette exclusion provient de ce que Marx choisit de partir – démarche justifiée pour son enjeu et sa stratégie propres – du « processus de vie réel », pour en représenter le « développement des reflets et des échos idéologiques » (livre cité, p. 51). Stratégie qui devait aller « à l'encontre de la philosophie allemande ». Celle-ci descendait « du ciel sur la terre » – « c'est de la terre au ciel que l'on monte ici ». Le trajet a été inversé mais le ciel reste toujours le ciel. L'explication du fonctionnement de l'histoire, de son fondement[1], s'est modifiée. Mais la lutte contre la « conscience de soi » et l'« Esprit de l'esprit », contre les « idées pures » (p. 71), l'insistance polémique sur le caractère allemand et « local » de la conception de l'histoire critiquée, paradoxalement, confirment et redoublent le statut métaphysique du langage. Car les idées, le ciel, c'était le signe, sa métaphysique régnante. Partant de la terre, Marx non seulement n'y a rien changé, mais il l'a fait passer pour matérialiste dans la stratégie de son matérialisme pratique, politique. Le langage reste exclu, et son exclusion même est camouflée. Il n'en reste que des *reflets,* des *échos.* Le mythe est renforcé.

Le sujet dans l'anarchisme et le marxisme

L'opposition entre le marxisme et l'anarchisme est importante pour la théorie du sujet, du poème. Cette opposition, marquée par l'exclusion de Bakounine en 1872 de la Ire Internationale, et qui identifie de fait le marxisme à une organisation centralisée pour le pouvoir, joue un rôle théorique par les rapports entre l'art

1. « Cette conception de l'histoire a donc pour base le développement du procès réel de la production, et cela en partant de la production matérielle de la vie immédiate ; elle conçoit la forme des relations humaines liée à ce mode de production et engendrée par elle, je veux dire la société civile à ses différents stades, comme étant le fondement de toute l'histoire, ce qui consiste à la représenter dans son action en tant qu'État aussi bien qu'à expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc., et à suivre sa genèse à partir de ces productions, ce qui permet alors naturellement de représenter la chose dans sa totalité (et d'examiner aussi l'action réciproque de ses différents aspects) » (p, 60).

d'avant-garde et l'anarchisme. Loin d'en détailler l'histoire, j'en cherche seulement le pourquoi. Dont ce n'est ici qu'une ébauche. Anarchisme et avant-garde partagent rapidement une condamnation qui pourrait figurer l'envers de l'exclusion du sujet, préalablement confondu avec l'individualisme petit-bourgeois.

À partir du marxisme, l'écrivain est *un porte-parole.* Victor Serge écrit en 1932 : « Le grand écrivain d'une époque ou d'une heure parle pour des millions d'hommes sans voix[1]. » Il y a « les amuseurs des riches et les porte-parole des foules » (livre cité, p. 27). Le spécifique reste inthéorisé, donc fondu dans l'émotion, c'est « la petite flamme bienfaisante d'un sentiment profond » (p. 30). Il est seulement dit qu'il ne doit pas s'identifier au « langage purement intellectuel des idées ». L'écrivain a une « fonction idéologique », mais son œuvre ne saurait être subordonnée à « une direction rigoureusement consciente » (p. 29). L'absence d'une théorie de la littérature et du langage, et de l'inconscient, équivaut, dans sa confusion, au discours de l'humanisme théologique, qui *confond l'individu et l'homme.* C'est pourquoi il est moral, moralisant, optimiste. Il réclame de « penser à l'homme » (p. 32). Il a « confiance en l'avenir ». Il voit dialectiquement – théologiquement – « dans la puissance du capitalisme les germes de sa décomposition et de sa mort » (p. 41). Tout en étant désarmé par les « schémas utilitaires » (p. 55). Victor Serge veut bien des « simplifications commodes » mais pas de types abstraits, conventionnels. L'*anarchisme est assimilé à l'individualisme* (déformation polémique constante dans le marxisme). La socialisation *a priori* du sujet, dans la science marxiste, produit logiquement, et non comme une déviation aberrante, le héros positif, conformiste : « On m'objectera peut-être que les intellectuels ne sont que trop enclins à un certain non-conformisme anarchisant, individualiste, opposé à l'effort de penser avec des millions de travailleurs, répugnant à la discipline prolétarienne de l'action, à la fermeté des jugements de classe, à la netteté souple mais rigoureuse du marxisme. Cet esprit de fronde, petit-bourgeois,

1. Victor Serge, *Littérature et révolution,* Maspéro, 1976, p. 25.

ne trouve un contrepoids décisif que dans l'adhésion *scrupuleuse* au marxisme » (p. 81).

L'anarchisme, dès son nom, est assimilé à l'anarchie : désordre, dilapidation, chacun pour soi. Dans *L'an I de la Révolution russe,* les anarchistes dont Victor Serge raconte le désarmement sont caractérisés par leur « désarroi idéologique[1] », et « ses divisions, son esprit utopique, son dédain des réalités, sa phraséologie retentissante, son défaut d'organisation et de discipline rendaient en fait le "parti" anarchiste incapable de toute initiative utile » (livre cité, p. 12). Bien qu'il parle de la résistance anarchiste en Ukraine. L'anarchisme s'est nommé lui-même en fonction de son adversaire. C'est l'*archie* qui règne, confirmation nominaliste et réelle à la fois : les riches ont le plus d'argent. L'anarchie est la désorganisation pour Bogdanov, comme pour le sens courant.

Il est remarquable, et loin de n'être qu'au passé, que le sujet du poème soit assimilé à l'individualisme bourgeois, auquel l'anarchisme était déjà assimilé. Sujet individuel que la spécialisation de la division du travail expliquait. Leur condamnation commune impose quelque examen. Pour Bogdanov en 1918, l'individualisme règne « dans la poésie du monde bourgeois » – « au centre, la personnalité, sa destinée et ses émotions ; la poésie, le roman, le drame expriment le conflit de l'individu avec le monde extérieur, ses rapports avec les autres et avec la nature, sa lutte pour le bonheur ou la carrière, son œuvre, ses victoires, ses défaites. De même, la poésie lyrique se réduit tout entière à la psychologie individuelle, aux mouvements d'âme et aux humeurs d'une personne isolée : sa perception subjective de la nature, ses joies, ses peines, ses rêves, ses déceptions, les souffrances et les enthousiasmes de l'amour sexuel : tel est le contenu de cette poésie[2] ». La poésie confondue avec le sentiment, sinon le sentimentalisme. Le moi impudique. L'homme nouveau n'a plus à connaître de cette psychologie individuelle. Il est le *nous* « collectif et créateur », non plus l'ancien *moi* « attentif

1. Victor Serge, *L'an I de la révolution russe,* Maspéro, 1971, t. II, p. 8.
2. Bogdanov, *La Science l'art et la classe ouvrière,* Maspéro, 1977, p. 229-230.

à lui-même et plein d'amour-propre » (livre cité, p. 234). La non-réédition de Dostoïevski (de l'édition de 1926-1930 à celle de 1956-1958), la censure de la psychanalyse, le schématisme de Kollontaï, le suicide de Maïakovski sont les termes d'un même système idéologique.

Pour essayer de tenir les rapports établis entre le sujet et l'individu, entre le poème et l'anarchisme, il faut essayer d'analyser le statut du langage et du sujet dans l'anarchisme, pris dans son conflit avec le marxisme.

Or, *de l'anarchie à l'étatisme, le langage est le même.* Pourtant, Chomsky associe créativité et liberté. Leur rapport politique n'est pas séparable de leur rapport théorique.

Proudhon met le « droit individuel » à côté du « droit social[1] ». Contre l'État, le « contrat » est pour lui la « négation de l'autorité » (livre cité, p. 97). En 1864, il s'oppose à la « prétendue dictature des masses ». Il la définit « une démocratie compacte, fondée en apparence sur la dictature des masses, mais où les masses n'ont de pouvoir que ce qu'il en faut pour assurer la servitude universelle, d'après les formules et maximes suivantes, empruntées à l'ancien absolutisme : Indivision du pouvoir ; Centralisation absorbante ; Destruction systématique de toute pensée individuelle, corporative et locale, réputée scissionnaire ; Police inquisitoriale ; [...] » (p. 138). Mais il ne dispose contre l'étatisme que de la spontanéité « de l'individu libre, de l'association libre, et de la commune autonome », comme écrit Bakounine en 1865 (p. 172). Individu et liberté sont associés, dans l'abstrait. Même opposition de la « liberté » à l'« autorité », chez Bakounine. Les enfants appartiennent non à leurs parents mais « à leur future liberté » (p. 174). Le *Catéchisme révolutionnaire* de Bakounine contient pourtant de graves limitations à cette liberté individuelle, et contraires à l'« exclusion de tout principe d'autorité et de raison d'État » (p. 184). Exemple : « Toutes les personnes qui auront perdu leurs droits politiques seront également privées de celui d'élever et de garder leurs

1. Daniel Guérin, *Ni dieu ni maître, Anthologie de l'anarchisme*, Maspéro, 1974, t. I, p. 57.

enfants » (p. 188). Clause digne du *Code de la nature* de Morelly, et de la prison panoptique de Bentham.

L'anarchisme est l'anti-État, l'antibureaucratie, par la décentralisation. Il y a lieu de se demander si la décentralisation anarchiste implique une théorie du sujet, et laquelle.

Contre la représentation polémique répandue par tous ses adversaires, pas seulement marxistes, *l'anarchisme n'est pas individualiste.* Kropotkine est antinietzschéen parce qu'il est anti-individualiste. La jeunesse, dit-il en 1902, est nietzschéenne parce qu'elle est individualiste : « C'est l'individualisme du bourgeois, qui ne peut exister que sous la condition d'oppression pour les masses et – notez-le bien – de laquaiisme, de servilisme vers la tradition, d'*oblitération de l'individualité* dans l'oppresseur lui-même, aussi bien que dans la masse opprimée[1]. » Où la référence à Stirner, à l'individualisme « libéral », pourrait être reprise. *L'idéologie de l'anarchisme, loin d'être fondée sur l'individu, est fondée sur la commune,* l'entraide, le *fédéralisme* : « au jour de la révolution, là où le “collectivisme-étatique” s'installe à l'Hôtel de ville pour lancer ses décrets, le “communiste-anarchiste” ira prendre possession sur-le-champ des ateliers, des maisons, des greniers à blé, bref de toute la richesse sociale, et cherchera à organiser dans chaque commune, dans chaque groupe la production et la consommation en commun » (livre cité, p. 59). Kropotkine définit l'individualisme, en 1913, comme « le *chacun pour soi, et Dieu pour tous* du bourgeois, qui crut y trouver le moyen de s'affranchir de la société, en imposant aux travailleurs le servage économique sous la protection de l'État, mais qui s'aperçoit maintenant que lui-même est aussi devenu un serf de l'État » (p. 41). L'individualisme est économique, en même temps qu'une morale de réussite individuelle, et une attitude sociale du sujet. Mais alors que Groethuysen, dans *Origines de l'esprit bourgeois en France,* fait une histoire de l'individu, Kropotkine combat, autant qu'un marxiste, l'individualisme.

L'instrumentalisme est politique. Il est lié à l'État. Il en est la théorie et la pratique du langage. Tant qu'il y aura l'État, il

1. Pierre Kropotkine, *Œuvres,* Maspéro, 1976, p. 39.

y aura l'instrumentalisme. La notion platonicienne du pouvoir, dans *La République,* avec ce qu'elle implique d'*utilisation* du langage, tient toujours solidairement la théorie de l'État et la théorie du langage, et de la littérature.

Il y a le rejet de l'État, et il y a la conception de l'État. Dans leur rejet, les anarchistes accentuent plus que Marx le rapport entre l'État et la religion. Kropotkine parle en 1885 du « fétichisme gouvernemental, qui, de pair avec le fétichisme religieux, a toujours perpétué l'esclavage » (livre cité, p. 58). En 1913, il dénonce la confusion de l'État avec la société qui se lient (et ce *lien* est une *religion,* selon l'étymologie idéologique) pour condamner l'anarchisme en l'accusant de vouloir « détruire la société » (p. 156), alors que les anarchistes veulent seulement détruire l'État moderne centralisateur.

Bakounine, en 1872, à propos des partisans de Marx à l'Internationale, sous-entend chez eux la continuité hégélienne, de l'État : « Comme il convient à de bons Germains, ils sont les adorateurs du pouvoir de l'État[1]. » À propos de la Commune, Bakounine oppose la révolution sociale à la révolution politique. La révolution sociale doit rendre « leur pleine liberté aux masses, aux groupes, aux communes, aux associations, aux individus mêmes, et en détruisant, une fois pour toutes, la cause historique de toutes les violences, la puissance et l'existence même de l'État… » (livre cité, II, p. 26-27). Les « mensonges des cultes divers » étant la conséquence de « toutes les violences représentées, garanties, et privilégiées par l'État ». C'est toujours Hegel : l'État seule volonté individuelle et violence légitime. Bakounine admet que « l'État c'est le mal, mais un mal historiquement nécessaire » (livre cité, I, p. 167). Il en prévoit, Marx aussi, l'« extinction complète, aussi nécessaire que l'ont été la bestialité primitive et les divagations théologiques des hommes ». Bakounine, qui charge l'État de tous ces crimes, a fondamentalement la même conception de l'État, du pouvoir, que Marx. La même hâte théorique aussi envers la religion. Mais il *rejette* ce que Marx *reprend,* à son compte.

1. Daniel Guérin, *Ni dieu ni maître, op. cit.,* t. II, p. 8.

C'est une autre société qu'il propose. L'État est dénoncé « comme une vaste boucherie et comme un immense cimetière où, à l'ombre et sous le prétexte de cette abstraction... » (II, p. 27) croît une « aristocratie gouvernementale ». *Bakounine inverse le sens de l'organisation sociale.* Comme Marx contre Hegel allait de la terre au ciel, non plus du ciel à la terre, Bakounine organise la société non plus *de haut en bas, mais de bas en haut.* C'est « de bas en haut, par la libre association ou fédération des travailleurs », que « se réalisera le vrai et vivifiant ordre de la liberté et du bonheur général, cet ordre, qui loin de renier, affirme au contraire et met d'accord les intérêts des individus et de la société » (II, p. 28). Ainsi l'organisation sociale est l'*accord* des individus et de la société. C'est toujours la conciliation, même si le schéma est inversé. C'est toujours l'État de Hegel, venu de Rousseau, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*: « un État est bien ordonné et puissant en soi quand, l'intérêt privé des citoyens s'unissant à la fin générale, ils trouvent l'un dans l'autre leur satisfaction et leur réalisation[1] », et « l'union des volontés subjective et rationnelle: c'est le tout moral – *l'État,* qui est la réalité où l'individu possède sa liberté et en jouit, en tant que savoir, foi et vouloir du général » (livre cité, p. 40).

Bakounine inverse le trajet universaliste de Marx. La critique de *L'Idéologie allemande* insistait sur l'aspect *« local »* de la philosophie idéaliste allemande. Inversant la philosophie en transformation de la société, Marx passait du politique à l'humain, de l'Allemand à l'Internationalisme. Bakounine voit dans l'État chez Marx l'État allemand, c'est-à-dire la continuité hégélienne mais aussi, culturellement, en Marx, un Allemand.

Par là Bakounine *met à découvert un rapport entre la spécificité nationale* et l'*État* que Marx étouffe par la science de l'histoire comme raison universelle. La spécificité nationale tient le même rôle que le signifiant-sujet, ou le poème. Marx favorise les grandes nations, seules « viables », contre les « petites nations émiettées qui ont joué dans l'histoire un si piètre rôle ». Et « civiliser », comme écrivait Bakounine, passe chez lui par

1. *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* p. 32.

« germaniser de gré ou de force[1] ». La spécificité culturelle-nationale est du nombre des « *tendres fleurettes* » que l'histoire écrase. Le « sentiment national » et le séparatisme sont contre-révolutionnaires, parce que seul est révolutionnaire ce qui va vers l'universel, dont l'internationalisation est le paradigme politique. Marx est hostile à l'indulgence que les Magyars ont montrée aux Croates : « Kossuth leur a fait toutes les concessions possibles, sauf celle de laisser leurs députés s'exprimer en croate » (livre cité, p. 45). C'est leur *langue* qu'il faut étouffer, en quoi le langage et la signifiance sont occultés, et à occulter.

Dans *Étatisme et anarchie,* Bakounine met en relief une opposition entre Allemands et Slaves, qu'il voit en même temps comme une opposition entre communisme étatique et paysans, État et peuple. L'État est associé à la conquête : « seuls les peuples conquérants créent l'État et ils le créent nécessairement à leur profit, aux dépens des peuples asservis[2] ». Il parle du « génie étatique et, dès lors, au suprême degré hostile au peuple, du prince de Bismark » (livre cité, p. 210). Il associe État et bourgeois : « cette maudite civilisation allemande, essentiellement bourgeoise et, de ce fait, foncièrement étatique » (p. 231). État et politique : « *Les Slaves ne sont en aucune manière un peuple politique,* c'est-à-dire apte à former un État » *(ibid.).* Mais *social s'oppose à État*: Bakounine parle du « caractère éminemment social et antiétatique » de la révolution des hussites tchèques au XVe siècle (*ibid.*, 233). L'État est la « centralisation militaire et bureaucratique » (p. 219). Le pays légal n'est « que le gouvernement des masses de haut en bas par une minorité savante et par cela même privilégiée, soi-disant comprenant mieux les véritables intérêts du peuple que le peuple lui-même » (p. 220). *L'anarchisme est antiparlementaire.* Son idéal est le « gouvernement direct », celui des *districts* et des *sections* révolutionnaires de 1789[3]. Dans un gouvernement de représentants du peuple, il voit la formation d'une bureaucratie. Car les représentants sont

1. Marx-Bakounine, *Socialisme autoritaire ou libertaire, op. cit.*, t. I, p. 224.
2. Mikhaïl Bakounine, *Étatisme et anarchie,* Archives Bakounine, III, Leiden, Brill, 1967, p. 232.
3. Voir Kropotkine, *Œuvres, op. cit.*, p. 170.

du peuple, mais ils en sont *sortis* : « *anciens* ouvriers, mais qui, dès qu'ils seront devenus des gouvernants ou des représentants du peuple, cesseront d'être des ouvriers et se mettront à regarder le monde prolétaire du haut de l'État, ne représenteront plus le peuple, mais eux-mêmes et leurs prétentions à le gouverner. Qui en doute ne connaît pas la nature humaine[1] ». Bakounine dénonce, comme une illusion, ou une imposture, la notion marxiste d'une « période de transition », précédant le dépérissement de l'État. Derrière Bakounine, c'est Hegel qui est réaliste, quand Bakounine dit « qu'aucune dictature ne peut avoir d'autre fin que de durer le plus longtemps possible et qu'elle est seulement capable d'engendrer l'esclavage dans le peuple qui la subit et d'éduquer ce dernier dans cet esclavage ; la liberté ne peut être créée que par la liberté, c'est-à-dire par le soulèvement du peuple entier et par la libre organisation des masses laborieuses de bas en haut » (livre cité, p. 347-348)[2]. Même hostilité à la technocratie des savants. Toute autorité a un « effet pervers ». Les *masses* sont des prête-noms. Conseils contre Parti unique.

Marx remarquait, en 1849, à propos du panslavisme de Bakounine : « Le mot "liberté" remplace tout[3]. » En particulier il y notait une tendance à s'abstraire « de la situation réelle ». C'est ici Marx qui est politique, qui relève le vocabulaire moral de Bakounine – même vocabulaire, chez Chomsky, aujourd'hui : « "justice", "humanité", "égalité", "fraternité", "indépendance" – jusque-là nous n'avons rien trouvé d'autre dans le manifeste panslaviste que ces catégories plus ou moins morales ; elles sonnent bien, certes, mais, dans des questions historiques et politiques elles ne *prouvent absolument rien* » (livre cité, p. 39). Carence de l'économique aussi, chez Bakounine. Marx y oppose la catégorie réaliste

1. Bakounine, *Étatisme et anarchie, op. cit.*, p. 347.
2. Il y a ici une prise théorique et réaliste de Bakounine sur la politique et l'histoire, que le marxisme, empiriquement, n'a pas eue. Bakounine voyait dans l'État allemand « le plus grand danger qui menaçât l'Europe. Dans cet État, la politique extérieure dominerait forcément la politique intérieure » (préf. d'Arthur Lehning, p. XXX). Bakounine notait que la France, finie comme État, « se préparera à une nouvelle guerre et s'efforcera de prendre sa revanche » (p. 212).
3. Marx-Bakounine, *Socialisme autoritaire, op. cit.*, t. I, p. 38.

du possible et de l'impossible, la « dure réalité » aux « illusions », le fait aux « principes moraux ». Le *fait* est ici la guerre du Texas, où les États-Unis ont conquis la Californie sur le Mexique et par là « donnent au commerce mondial une nouvelle direction ». Le fait associe la justification du succès, de la violence – « dans l'histoire rien ne se produit sans violence et sans une brutalité implacable » (p. 44) – et la « centralisation politique », l'état de fait et la théorie de l'État. *Réalisme du Léviathan.* Le prolétariat agit « sur la base de cette vieille société » qu'il cherche à renverser, donc « dans des formes politiques qui lui conviennent plus ou moins ». Il emploie, écrit Marx dans ses notes sur *Étatisme et anarchie* en 1874-75, « pour son affranchissement des moyens qui disparaîtront après cet affranchissement » (II, p. 381). Mais ce futur est à son tour l'utopie de Marx.

Marx et Engels posent donc la « nécessité de l'autorité » (II, p. 119). La lutte pour le pouvoir à l'intérieur de la I[re] Internationale n'est que la pratique de leur théorie. Que l'inscription de nouveaux statuts qui mentionnent « l'action politique et la conquête du pouvoir », contre les « tendances bakounistes » (I, p. 179-180), se soit faite par un coup de force, en septembre 1871, *inscrit* dans les actes, la logique, la raison du pouvoir.

L'instrumentalisme politique domine chez Marx. À propos de la guerre franco-allemande, en 1870, Marx écrit à Engels : « Si les Prussiens sont victorieux, la centralisation du pouvoir d'État sera utile à la centralisation de la classe ouvrière allemande. » Ce qui veut dire : « La prépondérance, sur le théâtre du monde, de la classe ouvrière allemande sur la française, signifierait du même coup la prépondérance de *notre* théorie sur celle de Proudhon » (I, p. 156). Bakounine écrivait : « Le mal est dans la recherche du pouvoir, dans l'amour du gouvernement, dans la soif de l'autorité. Et Marx est profondément atteint de ce mal » (I, p. 219). La puissance de la théorie du pouvoir n'est pas prise dans la théorie. Dans sa *vérité.* Elle ne serait qu'une spéculative. Elle se prend dans la victoire politique de la théorie. Le pouvoir dit la vérité de la théorie. Le pouvoir est la vérité. Proposition non réversible.

L'opposition de Marx et de Bakounine sur l'État fait leurs réactions à la Commune avant et après. En septembre 1870, Marx

est hostile à une Commune éventuelle, favorable à Gambetta (I, p. 157-158), et Bakounine est pour le soulèvement populaire. Après la Commune, Marx y voit le « véritable secret » en ce qu'elle était « essentiellement un *gouvernement de la classe ouvrière*[1] ». Pour Bakounine, c'est une « négation audacieuse, bien prononcée de l'État[2] ». Marx situait les raisons de l'échec dans l'influence de « survivants des révolutions passées », et de « simples braillards » gênant l'« action réelle de la classe ouvrière[3] » ; Bakounine dans le « culte de l'autorité, produit fatal de l'éducation religieuse », les « préjugés jacobins ». Un « gouvernement ouvrier », pour l'un, une expérience proudhonienne pour l'autre.

L'action politique est liée à une théorie du sens. L'anarchie de Bakounine reste d'abord une *insurrection* contre la théorie qui donne pour but à l'action la conquête du pouvoir. L'étatisme. Mais elle partage avec cette théorie sa notion du pouvoir de l'État. L'organisation du social « par le bas » fragmente le mal. L'anarchisme multiplie la liberté en divisant l'État. Il est moral, idéalement. D'où l'organisation du pouvoir est son point faible. Par là il *démoralise* le politique. C'est pourquoi il prête à l'imputation d'individualisme, surtout d'irréalisme, pour ses adversaires marxistes. Il est pour eux le plus grand danger, la plus grande accusation, qu'ils ne peuvent que supprimer. De l'Ukraine à l'Espagne en 1937. Inversement, le primat de l'insurrection, de la liberté, de l'organisation à partir de l'individu, constituent des appels au sujet dans l'individu, dans le social, qui situent l'attrait *artiste* des avant-gardes pour l'anarchisme. Mais ceci n'est resté qu'à l'état d'attrait, à la mesure de la non-théorisation du sujet. Un mouvement vers le discours mais qui n'a rien changé au règne métaphysique et politique du signe.

L'anarchisme, dans la confusion utilisée contre lui, a donc pu paraître renforcer la pseudo-opposition de l'individu au social, qui est prisonnière de l'instrumentalisme dont elle prétend se libérer.

1. Marx, *La Guerre civile en France,* 1871, éd. Sociales, 1968, p. 45.
2. Marx-Bakounine, *Socialisme autoritaire, op. cit.,* I, p. 176.
3. Marx, *La Guerre civile en France, op. cit.,* p. 51.

Stirner a été lu comme menant l'individualisme à sa limite. Il est vrai que, dans *L'Unique et sa propriété* il opposait individualiste à socialiste. Mais, faisant de l'État une association, il distinguait entre liberté et individualité. L'enjeu de sa stratégie est en effet une limite, le Moi, mais la stratégie est dirigée contre l'Homme générique de Feuerbach, plus que contre la société. Contre l'abstraction Homme. Ce que Stirner exposait lui-même en 1845 en parlant de son livre : « En effet, il est réellement écrit contre *l'homme*[1]... » – chacun est « un *homme différent* ». Ce qu'il appelle polémiquement un « non-homme ». La provocation au social est aussi provocation au langage : « Et c'est par simple condescendance que je me sers du langage. Je suis l'"Indicible", c'est tout juste si je me montre, si j'apparais[2]. » En cela Stirner avait exactement la théorie du langage de Feuerbach, le pain ineffable opposé au mot pain. Mais l'enjeu n'est plus la réalité du monde extérieur ou sa présence-absence dans le langage. L'enjeu est le sujet, le *je* dans lequel c'est tout juste si le Moi se montre. Stirner est le premier à poser le « terrorisme de mon Moi » contre « votre terrorisme de l'humanité » *(ibid.)*. Cet indicible frôle une théorie du sujet. La métaphysique du signe la lui interdit, lui interdit de se saisir comme signifiant-sujet. Puisqu'elle fait du langage une extériorité, le langage des autres, du général ou plutôt du générique : *langage* et *Homme* homogènes. La « condescendance » de Stirner est sa défaite et la victoire du signe. Ce terrorisme est autant dirigé contre l'individu : « Stirner, il est vrai, a conservé les mots "individu" et "particulier", mais c'était pour les faire périr en même temps dans l'expression "Unique"[3]. » Sujet, temps et monde, sont des aspects du même enjeu. Le temps de l'Unique est l'instant. Stirner oublie son rapport à l'histoire : « C'est seulement en tant qu'être momentané que Tu es réellement, en tant que "Toi général" Tu serais plutôt un "autre" à chaque moment » (livre cité, p. 123). On tient par là comment l'Unique de Stirner est proche du

1. Max Stirner, *Le Faux Principe de notre éducation, l'autocritique*, Aubier-Montaigne, 1974, p. 119.
2. Daniel Guérin, *Ni dieu ni maître, op. cit.*, t. I, p. 35-36.
3. Max Stirner, *Le Faux Principe, op. cit.*, p. 147.

sujet du poème, de Rimbaud à Proust, proche tangentiellement – sujet du malentendu, de l'écoute interrompue, sujet manqué, que Stirner, dans un *isolement* qui est la pratique et l'effet de sa théorie (comme le coup de force à la Conférence de Londres en septembre 1871 est la pratique de la théorie de Marx), enferme dans le non-langage au moment même où il le dit : « Feuerbach vit-il dans un monde autre que le *sien* ? Vit-il par hasard dans le monde de Hess, de Szeliga, de Stirner ? » (p. 99).

La même métaphysique du signe dresse les futuristes contre la communication. Comme les anarchistes ont la même conception de l'État que les marxistes, mais ils la rejettent, les futuristes russes ont la conception du langage courant que fait le signe, mais ils la rejettent. La poésie, pour Tretiakov, en 1923, est sonorité, rythme, « image », ajoutés au « sens nu » – « Le langage quotidien prosaïque a pour but la relation la plus aisée des êtres entre eux (communication). Son objectif est de pouvoir transmettre aux individus au plus vite une information, un ordre (une explication, etc.). Les mots n'y sont pas *représentation sonore* des choses, mais *signes* recouvrant des groupes communs d'objets (concepts)[1] ». Langage véhiculaire et prose sont confondus. Les fonctions du langage, ramenées à l'information, à l'action sur. La représentation sonore présuppose la poésie comme motivation-nature-origine opposées à l'arbitraire, qui est dans l'instrument. Par quoi elle s'oriente vers une nomination, qui rethéologise, contre le général du concept. C'est la vulgate de la poésie de l'antiarbitraire du signe. Jusqu'à Sartre, à Barthes, aux avant-gardes poétiques d'aujourd'hui. Pour la poétique, dans une théorie historique du langage, la poésie ne s'oppose pas à l'arbitraire du signe, elle se fait dans et par son historicité radicale. Le reste est le mythe.

Le front gauche de l'art, le LEF, proposait, comme les intellectuels allant au peuple, une interpénétration des deux langages, refusant de considérer leur opposition « établie une fois pour toutes ». Les futuristes russes prennent dans leurs vers « des tournures du langage prosaïque ». Ils introduisent « dans le langage

1. Serge Tretiakov, *Dans le front gauche de l'art,* Maspéro, 1977, p. 64.

quotidien un maximum d'expressivité au niveau des sons, du rythme et des images ». Ils cherchent par là à « obtenir que *les masses deviennent pleinement maîtresses de leur langue* et puissent, conformément aux objectifs d'utilisation, trouver les formes qui sont, dans chaque cas donné, les plus rationnelles » (livre cité, p. 65). La poésie est confondue avec l'expressivité. La naïveté et le volontarisme sont les effets idéologiques du conflit entre la métaphysique du signe et la dialectique du poème, conflit intérieur au futurisme, et qui se retrouve entre lui et le politique. La surenchère, et cet aller au peuple, ne sont pas finis avec lui.

L'idéologie futuriste-révolutionnaire du LEF opposait l'individu au social. D'un côté, style, inspiration, liberté. De l'autre, l'époque de « la planification sociale et de la directive sociale » (p. 103). Assez hégéliennement, l'art est conçu comme une forme transitoire de la division du travail. L'émotion, l'intuition de l'« individualisme artisanal », solitaire, devaient être combattus par la « *désindividualisation* et la *déprofessionnalisation* de l'écrivain » (p. 105). Non tant pour l'art que, sociologiquement, pour « briser la résistance nuisible de la caste esthétique » au politique. Le sociologique seul, et la notion de division du travail, sont mis par là en évidence comme un obstacle, épistémologique et politique, à une théorie du poème, du sujet. La croyance au progrès renforce cet obstacle : « La collectivisation du travail littéraire nous semble être un processus de progrès » (p. 106). Tretiakov parlait d'un « quinquennat littéraire » pour la littérature « factuelle ». Il en reste le double intérêt de valoriser les livres d'expérience, et de poser l'utopie d'une culture encore inconnue : « savoir être un écrivain doit devenir une qualité culturelle aussi fondamentale que de savoir lire » (p. 108). Tretiakov a l'économisme facile – c'est toujours Marx *expliquant* Raphaël : « Chaque époque possède ses formes d'écriture propres, déterminées par la nature économique de cette époque » (p. 114), et « notre épopée, c'est le journal ». Mais l'historicité est : il n'y a pas à attendre de « Tolstoï rouge ». Le social, moins l'individu, fait le rejet du surréalisme et de la psychanalyse. Tretiakov écrit, en 1936 : « Le surréaliste centre son regard sur lui-même. Il tourne le dos à la réalité sociale qui l'entoure. Il s'intéresse plus à fouiller son

moi. Mais n'est-ce pas là une manière particulière de renier son époque ? » (p. 202), et « le freudisme est l'une des maladies les plus accablantes de l'intellectuel européen contemporain ». La dédialectisation est toujours à la fois théorique et politique.

Dès que l'individu est opposé au social, l'individu est une prison et le social est une prison. Futurisme, marxisme, pour le poème et le sujet, tout en s'opposant l'un à l'autre, sont une même prison.

Il ne reste plus au marxisme que l'instrumentalisme. De Lafargue, en 1894, pour qui la langue est « cet instrument de toute littérature[1] », à Staline en 1950, auquel se réfère encore Althusser.

Staline a mis plus d'une vingtaine d'années à énoncer que la langue « diffère radicalement de la superstructure » (livre cité, p. 148). Elle *sert,* mais toutes les classes indifféremment. Comme les machines, elle fait partie des « instruments de production ». On ne peut pas la détruire, quand on détruit les superstructures, sous peine d'apporter « l'anarchie dans la vie sociale » (p. 153). Elle est liée à toutes les activités. Il n'y a pas de langue de classe. Mais le lien entre langue et culture est éludé, par l'allusion aux bundistes et à Lénine (p. 164) : « la langue nationale est une forme de la culture nationale » (p. 165). C'est un « moyen », doublement, pour la communication, pour le « développement de la société » (p. 167). L'instrumentalisme n'exclut pas une théorie de l'origine : au contraire, puisque c'est celle du progrès. Staline voit la langue originelle comme « peu compliquée, avec un vocabulaire très pauvre, possédant toutefois un système grammatical à elle, primitif il est vrai » (p. 171). Son développement est un perfectionnement.

Après vingt années de règne mortel, la linguistique de Marr n'est censée s'être maintenue que par des comparses, le « régime Araktchéev », et les « milieux dirigeants de la linguistique » (p. 176). *Il n'y a donc pas eu de linguistique marxiste* : « Effectivement, N. Marr voulait être marxiste, et il s'y est efforcé, mais il n'a pas pu devenir marxiste. Il n'a fait que simplifier et banaliser

1. Marx-Engels, Lafargue, Staline, *Marxisme et linguistique,* Payot, 1977, p. 83.

le marxisme, dans le genre des membres du “Proletkult” ou de la “RAPP” » (p. 177-178).

Au moment même où il énonce que le marxisme « est l'ennemi de tout dogmatisme » (p. 196), Staline répond aux questions qui lui sont posées par « Non, c'est faux ». Il a donc les tables de vérité, concernant la langue. *Le politique a la vérité de la langue.* Vérité autoritaire : « J'ai déjà dit plus haut que la langue et la superstructure sont deux notions différentes, et qu'il n'est pas permis à un marxiste de les confondre » (p. 161). *Guide des égarés* pour les « camarades désorientés » (p. 162). Le savoir sur la langue reste bien présupposé intérieur et propre au marxisme : « Seules l'ignorance des questions du marxisme et l'incompréhension totale de la nature de la langue ont pu suggérer à certains de nos camarades la fable sur la désagrégation de la société, sur les langues “de classe”, sur les grammaires “de classe” » (p. 163). Une « formule erronée » est une formule « non marxiste » (p. 166). La science n'ayant pas d'autre preuve qu'elle-même, la tautologie est la grande force et la plus grande preuve : « N. Marr a introduit dans la linguistique une formule erronée, non marxiste, au sujet de la langue considérée comme une superstructure – il s'est empêtré lui-même et a empêtré la linguistique. Il est impossible de développer la linguistique soviétique sur la base d'une formule erronée. N. Marr a introduit dans la linguistique une autre formule, également erronée et non-marxiste, au sujet du “caractère de classe” de la langue – il s'est empêtré et a empêtré la linguistique. Il est impossible de développer la linguistique soviétique sur la base d'une formule erronée contredisant toute la marche de l'histoire des pays et des langues » (p. 178). Le signifiant – *le Juif du signe* – comme chez Marx – « outre l'hébreu » – revient dans ce triomphe du signe : aux marxistes ne peuvent s'opposer que « les clercs et les talmudistes » (p. 191).

Le marxisme est un super-sujet, un super-opérateur de glissement. Il passe, comme *je,* de bouche en bouche. Il permet ainsi successivement à tous de parler en son nom, et à chacun de récuser son prédécesseur, ou son interlocuteur. Ainsi, dans les discours qui se tiennent à l'intérieur du marxisme, s'effectue

linguistiquement le retrait du discours, l'élimination du sujet de discours au profit d'une raison universelle qui ne fait que passer à travers les locuteurs qu'elle utilise. Ils en sont la créature momentanée comme l'individu est la *créature* des rapports sociaux, « quoi qu'il puisse faire pour s'en dégager », dit Marx[1]. Vérité, science, raison, la théorie marque ainsi sa transcendance au discours. Elle reste un paradigme du signe.

1. Préface de la 1re éd. allemande du *Capital*.

14. Mais...

L'opinion est unanime : l'échec du putsch de Moscou le 22 août 1991 a marqué la fin du communisme. Mais ce type de jugements montre un glissement connu du particulier à la généralisation. L'oracle-refrain de la fin, la fin de l'art, la fin de Dieu, la fin des idéologies, la fin de tout sauf de la fin. Fossiles, le Portugal, Cuba, la Corée du Nord, la Chine gérontomaniaque, les vieux ont soif, et le Vietnam, et pour les entomologistes qui étudient ces espèces, le parti communiste américain ou français. Mais si on passe sur ces détails, si on pense en emblèmes, et selon le *sens* qu'a pris apparemment l'histoire ces dernières années en Europe, le parti-État qu'était le communisme est fini. A commencé de finir. Mais les réalités vont moins vite que les coups de mots ou d'État. Mais ici et là on n'a changé que les mots, comme en Roumanie. Cette fin ne met pas fin hop-là à la caste que le parti-État a produite. N'efface pas ce qui a eu lieu. Mais ce communisme est passé, n'a plus qu'un passé. Mais l'utopie sur quoi il prenait, en 1848, chez Marx, est toujours utopie : du possible ou de l'impossible nécessaire à venir. Mais cette utopie elle-même était fondée sur une opposition de l'individu à la société sans pensée du langage ni du sujet, et par là sa pensée du sens de l'histoire passait par une négation et méconnaissance de l'histoire paradoxales pour sa revendication de science. D'où une pseudo-science, volontariste jusqu'au meurtre de masse. Mandelstam en 1922, dans « L'État et le rythme », prédisait qu'il y aurait un collectivisme sans collectivité, par mépris de l'individu. Le double visage à trois yeux, de l'affiche fameuse d'El-Lissitsky en 1929, le visage de l'espérance des « folles années vingt », n'a bientôt plus été que celui d'un cyclope à l'œil crevé. Le fanatisme a fait la rationalisation de l'espérance. Mais la défaite du fanatisme est la libération de l'espérance. On

a beaucoup comparé le communisme à une religion. Il a encore ses vieux-croyants, pour qui son histoire politique a été celle de sa trahison. Même dualité en effet que celle du théologico-politique, entre l'idéal (le christianisme religion de l'amour) et la réalité (l'Inquisition, le génocide amérindien, les guerres de religion...), ici le « socialisme réel ». Les charniers, quand on creuse en Sibérie, pour construire un HLM. Mais dans la mesure où, de Proudhon à Marx, certains refus des effets de l'industrialisation ont suscité une révolte, un mouvement, une cause, des sacrifices, des vertus, ces refus débordent l'étatisation des octobriseurs de l'espérance. Le communisme bolchévique n'a plus qu'un passé. Mais l'espérance a l'avenir, car elle est elle-même l'avenir. Le bolchevisme la trahissait au moment même où il se donnait pour elle, en la prenant de force : 25 000 voix de paysans valant une voix d'ouvrier. Étrange contre-emploi des mots aussi : *communisme,* de Proudhon, lié à la Commune, que rejetait Marx et qui enthousiasmait Bakounine, et Marx se réjouissait de la défaite française et Bakounine y voyait le germe de guerres à venir ; et *soviétique,* de *soviet,* conseil, assemblée, pour désigner le règne du parti unique contre la République des assemblées que voulait Gramsci hostile à Lénine. Une histoire de confusions que continue la confusion actuelle dans sa joie. Chaque parcelle de l'espérance que nous sommes a eu peur durant les trois journées de Moscou. Mais peut-on partager la même joie que certains sans se souiller ? Mais comment se réjouir d'une telle perte d'espérance, qui a été pour tant de vies en ce siècle ce qu'était la République universelle pour Hugo ? Joindre son pied aux coups de pied des ânes sur un cadavre ? C'était autre chose, quand Gide dénonçait ce qu'il avait vu. Mais on continue d'être des prisonniers de l'espérance. Les réjouissances d'après-coup viennent après des millions de morts. Mais elles ne manifestent pas plus d'intelligence. Le primat libéraliste de l'économique réitère l'erreur même du marxisme dont il proclame la fin. Ce bruit devrait laisser la place à un peu de silence, il a l'impudeur de la bêtise planétaire. On oppose la liberté à l'utopie-égalité, mais c'est toujours l'opposition de l'individu à la société, avec ses conséquences. Le communisme avait trahi l'espérance,

puisque celle-ci est multiple infiniment, et que le communisme – ce qui a été pratiqué en son nom – a été autorunitaire radicalement. L'espérance est dans l'histoire, elle est la valeur des valeurs. Mais le communisme de 1917 a d'emblée trahi l'histoire, c'est-à-dire la pluralité, en confisquant l'universel. Les juifs communistes avaient oublié qu'ils étaient juifs. Les historiens soviétiques, oublié Trotski. Spécificité, pluralité, même combat. Mais le communisme est devenu un schéma, une métrique de l'histoire. L'espérance est un rythme. Elle suppose des sujets. Mais on ne l'organise pas avec des pensées mortes faiseuses de morts : tribalismes, intégrismes, sans oublier la slavophilie. La fin du communisme n'est pas de soi un recommencement de l'espérance. Mais c'est aux sujets de réinventer la politique, une politique du rythme.

15. Critique de la théorie critique[1]

> Le concept de Théorie critique ne peut être convaincant que s'il ne sépare jamais critique et théorie, même en son propre cas.
>
> Rüdiger Bubner, « Qu'est-ce que la Théorie critique ? », *Archives de philosophie*, n° 35, 1972, p. 382.

Le trajet de Horkheimer serait clair : du marxisme des années vingt-trente, au rejet du marxisme, dans son article de 1970 « La Théorie critique hier et aujourd'hui[2] ». De la révolution à l'abandon de la révolution. Au retour du religieux. Horkheimer lui-même le reconnaît. C'est ce qu'analysent les présentateurs de la traduction française de *Théorie critique* : « comprendre une évolution, voire une rupture » (livre cité, p. 10). Il me semble qu'on peut voir autrement cette évolution. Et que la rupture n'est qu'apparente.

Horkheimer recourait aux changements survenus dans l'histoire extérieure pour requérir la transformation de la théorie. Mais la théorie s'était donnée pour la vérité du réel social. Pouvait-elle sans avouer son échec – son empirisme – se calquer sur ce réel, comme s'il était aussi indépendant du regard ? L'éclectisme même : retenir « les "bons côtés" des deux adversaires » (p. 13), croire adapter la théorie en maintenant un « contenu doctrinal ».

La visée première était le lien entre théorie et critique, théorie et pratique. Le critère était, dans les années trente, le marxisme

1. Publié en 1986 dans *Critique de la théorie critique. Langage et histoire*, Henri Meschonnic, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1985.
2. Voir Max Horkheimer, *Théorie critique*, essais présentés par Luc Ferry et Alain Renaut, Payot, 1978.

comme critique de l'économie. La « théorie traditionnelle[1] » étant la régionalisation de la science, abstraite de la théorie du social.

Dans la première Théorie critique, Ferry et Renaut voient un « dépassement des systèmes rationalistes » (*Théorie critique,* p. 17). Mais le terme même de *dépassement* maintient une démarche hégélienne, un report de « méthode » qui se conserve dans toute la Théorie critique, jusqu'à Habermas. Report de profit, qui inclut d'origine le dogmatisme et la réduction, par autojustification. Walter Benjamin en a su quelque chose. Mais ce dépassement incluait aussi une transformation de la coupure marxiste entre science et idéologie. Horkheimer avait écrit : « Le matérialisme exige l'union de la philosophie et de la science[2]. » La critique de Marx contre la philosophie revenait à la rejeter dans l'idéologie, du moins à la mettre dans un continu avec l'idéologie qui la compromettait. La philosophie, c'est-à-dire les autres philosophies. En s'identifiant lui-même au continu philosophie-science, le marxisme faisait de lui-même théorie-vérité-science. Avec tout ce que lui prêtait le sens culturel et philosophique allemand de *Wissenschaft,* « science ». La Théorie critique des années trente reste toute marxiste en cela. D'où il me semble moins sûr qu'on puisse parler, à son propos, d'une « clôture » (*Théorie critique,* p. 17) de la systématicité traditionnelle. Il est certain que la notion d'« intérêt » ouvre la théorie sur le social. Mais pour l'enclore dans la théorie marxiste du social, qui n'est une ouverture qu'à condition d'être pan-épistémologique, totalisation de la vérité, qui élimine toute autre théorie, et ne peut donc plus que se justifier elle-même par elle-même.

Cependant la reconnaissance même d'une impossibilité du neutre[3] passait pour une condition de la libération : « libérer

1. Voir Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique,* Gallimard, 1974.
2. *Ibid.,* p. 210.
3. C'est la phrase fameuse : « Il n'existe pas de théorie de la société qui n'implique – y compris celle des sociologues "généralisants" – des intérêts politiques, et dont la valeur de vérité pourrait être jugée dans une attitude de réflexion prétendument neutre et non pas dans un effort de pensée et d'action en retour, intégré précisément dans une activité historique concrète » (*ibid.,* p. 56).

l'homme des servitudes qui pèsent sur lui » (livre cité, p. 82). Cela, par la raison : « la nouvelle philosophie dialectique n'a pas oublié que le libre épanouissement des individus n'est possible que dans une société dont la constitution obéit aux exigences de la raison » *(ibid.).* Ces exigences faisaient une rationalisation de la société. Le lien même entre rationalisation, libération, révolution absolutisait le rationalisme, au lieu de le « dépasser » – l'accomplissant plutôt dans une « organisation fondée sur la raison » (p. 49). Double piège de l'*aufheben,* et de sa traduction usuelle par « dépasser ».

Le paradoxe du projet était de croire s'opposer à une « utopie purement abstraite » (p. 52) – « Vouloir mettre fin à cet état de choses n'est nullement une utopie philosophique » (p. 86). Alors que la rationalisation, la raison absolutisée est un des aspects de l'utopie même. Un autre étant le bonheur. Les idéologies du bonheur. Utopie et bonheur faisant un seul paradigme : « La Théorie critique, elle, dont le but est le bonheur de tous les individus [...] » (p. 85). D'autres textes de Horkheimer parlent, à vrai dire, du plus grand nombre, non de tous, quitte au sacrifice de quelques-uns. Qui peut même être le sacrifice de beaucoup. En fait de masse, et d'universel, il s'agit non de « l'humanité entière », mais seulement des « groupes qui sont intéressés par ces problèmes[1] ». Dans un matérialisme qui ne connaît que la vie terrestre comme lieu des valeurs, l'absolutisme de la raison sacrifie les intérêts dits égoïstes en imposant la raison par la force. Le dogmatisme de la raison fait la raison du dogmatisme : « Du point de vue de l'histoire mondiale, il est vrai, l'effort exercé sur des couches très arriérées de la ville et de la campagne pour leur apprendre à réprimer leurs propres intérêts étroits serait une cure, qui même en d'autres circonstances serait inévitable. À leur mode de production périmé correspond une attitude spirituelle, à partir de laquelle n'est possible aucune adaptation rationnelle à l'état actuel de la connaissance, sinon seulement par l'autorité[2]. »

1. « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine » (1934), Max Horkheimer, *Théorie critique, op. cit.,* p. 144.
2. *« Unter dem Gesichtspunkt der Weltgeschichte mag freilich der auf weite zurückgebliebene Schichten in Stadt und Land ausgeübte Zwang, die eigenen engen*

Justification, en 1934, de la collectivisation forcée en URSS, et du stalinisme. La trahison de l'éthique par le politique. Il est remarquable ici que ce soit la position *poétique* de Mandelstam qui soit à la fois la seule *éthique* et la seule *politique* quand, en 1920, dans « L'État et le rythme », il mettait en garde contre un collectivisme sans collectivité, si on négligeait l'individu.

Or, c'est dans les termes de la conscience et de l'humanité, c'est-à-dire dans la psychologie et l'humanisme abstrait, – « l'humanité consciente d'elle-même[1] », que la Théorie critique formule sa conception de la société. C'est-à-dire aussi dans l'anthropologie indo-européo-centriste de son temps, dont sa philosophie de l'histoire reste l'universalisation.

En qualifiant le nazisme de « rationalité technique » (livre cité, p. 13), Horkheimer continue, en 1968, de sauver la raison. Toujours le dualisme du rationnel, le libérateur et le bien, et de l'irrationnel, qui est le mal, et l'oppresseur. Le paradoxe, comme le montrent Ferry et Renaut (*Théorie critique,* p. 21-22) est que la visée dite matérialiste se trouve alors la même que celle de l'idéalisme, caractérisée comme la « domination de l'être par la raison[2] ». Horkheimer doit distinguer des réalisations diverses de la raison. Opération de crise, opération de dogme, qui préserve la valeur en la rendant indemne de l'histoire. Il y a donc une raison instrumentale, « subjective[3] ». Et une raison « objective », qui n'est pas « une expression partielle et limitée de la rationalité universelle » (p. 15), mais une « totalité » (p. 14). La Théorie critique se voulait leur synthèse. Mais Horkheimer, en observant que la lutte rationaliste du XVIIIe siècle contre la religion

---

Interessen unterdrücken zu lernen, eine Kur sein, die auch unter anderen Verhältnissen unumgänglich wäre. Ihrer veralteten Produktionsweise entspricht eine geistige Haltung, von der aus keine rationale, sondern eine allein durch Autorität vermittelte Angleichung an den gegenwärtigen Erkenntnisstand möglich ist », Max Horkheimer, *Kristische Theorie, Eine Dokumentation,* S. Fischer Verlag, Studienausgabe, 1977 (1re éd. 1968), p. 156. J'ai retraduit ce passage, dont la traduction figure dans l'éd. française de *Théorie critique,* p. 152.

1. *Théorie traditionnelle et théorie critique,* p. 77.
2. H. Marcuse, « La philosophie et la théorie critique », *Culture et Société,* éd. de Minuit, p. 155. Cité par Ferry et Renaut, *Théorie critique,* p. 22.
3. Max Horkheimer, *Eclipse de la raison,* Payot, 1974, p. 13.

avait atteint la raison même, déshistoricise la raison. Il la retire à l'histoire de l'individuation. Précisément liée à ce conflit avec la religion. Comme Groethuysen a montré dans *Origines de l'esprit bourgeois en France.* Tout préoccupé de reconnaître l'intérêt de la bourgeoisie, il tend à y réduire la raison des lumières. Ce n'est peut-être pas non plus chose aussi certaine, ni simple, que l'irrationalisme du XIX[e] siècle soit une stratégie de la bourgeoisie contre le rationalisme. La raison de Horkheimer est un schéma, non un rythme. Elle n'a pas de théorie du langage. Comme je montre plus loin. Ni même Habermas. Raison bien légère envers la continuité de l'irrationalisme. Dupe d'entités réelles, en somme, que sont les notions mêmes de rationalisme et d'irrationalisme, dans leur hétérogénéité supposée l'une à l'autre, autant que celles de siècle, de bourgeoisie, ou des Lumières. Des identifications militantes. Elles installent le paradigme sommaire de la masse et de l'universel, qui assimile le « peuple » et la majorité à l'humanité, à l'intérêt de la raison. Tandis que le paradigme opposé superpose la minorité, la bourgeoisie, indistinctement. Schéma idéologique plus qu'analyse historique. Il est homologue au schéma du signe : un signifié y représente le signe tout entier. Schéma du contrat social, qui montre la politique du signe. Comme en témoigne le passage de la querelle du rationalisme cité plus haut : l'autorité.

La contradiction majeure de la Théorie critique est alors de se vouloir critique, et de ne pas pouvoir l'être. Ou très peu. Rüdiger Bubner a parfaitement reconnu qu'elle doit être critique d'elle-même, et que la reconnaissance de l'intérêt la mène soit à s'arrêter à elle-même en dogmatisme, soit à une critique indéfinie, et relativiste. Il résume ainsi son analyse : « À la suite du jeune Lukács, le néomarxisme de M. Horkheimer et de Th.W. Adorno s'est réduit entièrement aux actes indéfinis de réflexion critique et est ainsi retombé, en deçà de Marx, au point de vue des jeunes hégéliens. Seul Habermas a rendu sa fécondité à cette perspective, dans le cadre de la théorie actuelle de la science » (article cité, p. 381). Là où Bubner voit le relativisme, on peut aussi montrer le dogmatisme. Pour Bubner, le projet de « Théorie traditionnelle et Théorie critique », l'article

de Horkheimer de 1937, « se prolonge particulièrement dans les travaux méthodologiques et épistémologiques de J. Habermas ». Il y aura à examiner comment Habermas tient ensemble la connaissance et l'intérêt, que la théorie traditionnelle sépare. Bubner relève l'« ambivalence » (p. 403) du concept d'intérêt, défaut chez Horkheimer, « renforcé chez Habermas » *(ibid.)*. Mais Habermas « lève la contradiction [entre la dénonciation de l'intérêt et l'"*auto*-interprétation"] en se référant à l'essence du *langage* » *(ibid.)*. C'est reconnaître l'importance majeure de la théorie du langage pour la Théorie critique. Et pour la *« Théorie de la connaissance »* (p. 414). L'enjeu situé, on y reviendra, tenant compte que, pour Habermas, « la phénoménologie hégélienne et l'anthropologie marxiste reçoivent une fonction de modèle » *(ibid.)*.

Une critique de la Théorie critique qui partirait de la théorie du langage, du point de vue d'une recherche du discours, du rythme, du sujet, et de leurs effets de théorie sur les sciences humaines, reconnaissant les stratégies du signe, de la raison, l'enjeu du sujet et de l'historicité, ne situerait plus l'intérêt dans l'universel abstrait de la raison, pas plus que dans une révolution de classe sociale, mais dans la dialectique de l'individuation.

Une critique de la Théorie critique passe également par la dissociation de l'effet d'histoire de la philosophie qui lie la théorie à la science. Et fait le dogmatisme non critique du marxisme. Horkheimer vise une scientificité-universalité. Et encore, comme j'essaie de l'analyser plus loin, Habermas. Rüdiger Bubner notait : « Avec l'idéalisme allemand est apparue une crise de la théorie philosophique de la connaissance qui a conduit, au cours du XIXe siècle, à un dualisme permanent des sciences de la nature et des sciences de l'esprit ; Habermas ne se satisfait pas du fait de ce dualisme » (p. 407). Tout se passe comme si la vérité, et le progrès, requéraient l'unité. Celle-ci ne regarde pas toujours à ses moyens. Horkheimer suppose l'intégration du vrai antérieur au vrai de maintenant, dans « Sur le problème de la vérité », en 1935. Recherche du stable qui était déjà celle de Platon dans le *Cratyle.* Mais elle procède trop par généralisation. La circulation du sang n'intègre pas la théorie antérieure par diffusion. Ferry

et Renaut n'ont pas de peine à montrer, après Habermas, que cette conception tient à la « notion kantienne de progrès scientifique » (*Théorie critique,* p. 29). À l'intérêt de la raison selon Kant. Puisque tout intérêt particulier en referait une idéologie. L'intérêt, politisation du théorique, chez Horkheimer, n'échappe au statut d'idéologie qu'en identifiant l'idéologie de classe de la masse à l'universel de la raison, et la masse à l'humanité. Intenable, introuvable matérialisme.

Le passage de la première Théorie critique à la seconde est montré comme un renversement complet. Ce n'est plus la rationalisation, programme à accomplir, mais la raison « tendance immanente au développement de l'humanité » (cité, p. 34). Ce n'est plus la libération. C'est l'asservissement, dans un « monde totalement administré » (p. 359). Le souci pour l'individu apparaît quand l'individu est si menacé par les totalitarismes, ou par l'uniformisation de la société, qu'il passe déjà pour condamné. Il n'y a plus l'optimisme marxiste traditionnel. Le pessimisme, qui était de droite dans les années trente, est devenu matérialiste en 1968. Mais voir la liberté envolée en utopie, ce n'est que partiellement reconnaître l'utopie de la raison, en quoi le marxisme, et la Théorie critique, consistaient. Et de même que la visée n'est plus la révolution, mais le « conservatisme authentique[1] », Horkheimer passe de la masse à l'individu (*Théorie critique,* p. 359). Mais *l'individu sans théorie du sujet.* Réaction purement sociologique, et empiriste. L'individu associé au libéralisme : « ce que l'on a nommé libéralisme, c'est-à-dire l'indépendance de l'individu » (p. 365). Et presque aussitôt : « la société a déjà laissé derrière elle l'époque bourgeoise, le libéralisme » (p. 366). Ce n'est plus qu'une nostalgie sans efficacité, ni théorique, ni pratique, que de requérir alors « l'autonomie de l'individu » (p. 359). Comme l'écologie a remplacé la révolution, le pluralisme, l'enracinement, la solidarité ont passé leur idéologie réactionnaire à gauche. Comme si l'individu était une notion conservatrice. Mais le second Horkheimer en a la même notion que le premier Horkheimer. Seul le signe a changé. De négatif

1. *Théorie traditionnelle et théorie critique,* p. 11.

il est devenu positif. Rüdiger Bubner a remarqué : « Si la théorie critique renonce à la praxis qu'elle a continuellement dans la bouche, la cause en est que son statut comme théorie n'est pas clair, statut qu'elle pense chaque fois avoir déjà dépassé critiquement à partir de la praxis » (article cité, p. 420).

Du matérialisme affiché des années trente à la préservation d'une « dimension *religieuse* de la conscience » (*Théorie critique,* p. 35), comme écrivent Ferry et Renaut, « la distance parcourue est donc extrême » (p. 36). Mais pas plus que l'individu n'a changé, la raison n'a changé. Seulement elle a changé de signe. Elle est passée à la nostalgie, elle aussi. Les « erreurs » de Marx (sur la paupérisation du prolétariat : il s'est embourgeoisé ; sur le capitalisme : il s'est adapté) ne sont d'ailleurs pas réellement imputées à Marx mais aux événements. Si le socialisme apparaît comme « le monde totalement administré », le stalinisme en est la cause. L'erreur de Marx a eu besoin de l'épreuve de l'histoire pour apparaître comme erreur (p. 358). Il y a même quelque excès dans le passage à l'autre pôle, mais dans la même polarité. Est-il vrai que « Plus il y a de justice, moins il y a de liberté » *(ibid.)* ? L'uniformisation, l'informatisation, qui est aussi une rationalisation, ne comporte pas nécessairement plus de justice. L'ambiguïté est inscrite chez Horkheimer, entre la critique d'une déviation de la raison, et celle du totalitarisme inscrit dans la raison.

Le pessimisme final, censé être incompatible avec tout projet révolutionnaire, peut se voir comme un maintien ultime et dénié de la raison, puisque l'histoire, qui lui est traditionnellement opposée, est conçue comme un « processus *immanent* de rationalisation » (p. 39). D'où le rejet hors histoire de l'espoir : le recours au judaïsme, c'est-à-dire au messianisme. Car le messianisme permet de garder intacte, mais déplacée, l'utopie de la raison, à la fois hors de l'histoire et hors de la raison, hors d'elle-même. Image virtuelle d'une liberté, d'une éthique. Il maintient, mais seulement déplacé, le schéma du même et de l'autre, de l'optimisme et du pessimisme. La clausule de l'article de 1970 est : « pessimiste théorique et optimiste pratique » (p. 369). Au maintien de la religion comme « nostalgie » (p. 361) répond celui

de la raison comme nostalgie. Nostalgie qui s'inverse aussitôt en espérance. Puisqu'elle suppose l'infini. Même elle est passée de la totalité à l'infini. Une théologie « entretient cette nostalgie » (p. 362).

Le *deus ex machina* du messianisme juif permet cette translation qui, derrière le renversement terme pour terme du premier Horkheimer en second Horkheimer, conserve la Théorie critique, c'est-à-dire l'annule comme théorie critique. Elle n'a pas été critique de la raison du marxisme quand il le fallait. Le faire après avoir vu ce qu'il a produit comme raison d'État n'est pas digne de la théorie. Elle n'est plus nécessaire, quand le « n'importe qui » de l'empirique peut reconnaître, et éprouver, la prison d'État. Ainsi l'identification à la classe de l'universel a été un obstacle à la reconnaissance du politique. L'obstacle déplacé par le recours au messianisme est maintenu, puisque « Le bonheur et la paix qui ne sont pas accordés aux hommes sur la terre, ils les ont non seulement en apparence, mais vraiment et pour toute l'éternité perdus[1]. »

La critique esquissée ici ne cherche pas, comme celle des présentateurs de *Théorie critique,* à « comprendre » l'évolution de Horkheimer, ce qui revient à en faire l'histoire, à l'intérieur de l'histoire de la philosophie. Non plus qu'à la juger à partir d'un dogme, marxiste ou antimarxiste, ou autre. Ferry et Renaut situent suffisamment les méconnaissances intéressées, qu'ils dénoncent. La critique cherche ici plutôt à tenir. Mener la critique là où Horkheimer ne l'a pas menée. Dans et par la théorie du langage, du sujet. Dont la tradition marxiste, historiquement, est plus que pauvre. Et l'École de Francfort, des textes anciens à ceux qui la continuent, renouvelle sa provocation d'une théorie de la société.

1. *Kritische Theorie,* p. 169 ; *Théorie critique,* p. 163. Traduction modifiée.

16. Portrait de Horkheimer en philosophe bourgeois de l'histoire

> Dès que la science de la littérature conçoit sa tâche propre comme la compréhension des textes, le principe des sciences naturelles selon lequel le singulier n'est rien perd sa validité. Car les textes se donnent comme des individus, non comme des exemplaires.
>
> Peter Szondi, « Sur la connaissance philologique », *Poésies et poétiques de la modernité,* Presses universitaires de Lille, 1981, p. 20.

Ce petit livre de Horkheimer est une lecture, c'est-à-dire une confrontation. C'est pourquoi il porte sa date, et importe à notre présent. Puisque le lire nous contraint à notre propre critique, autant qu'à la sienne. Effet de pratique de la lecture. On essaie de retourner au livre ce qu'il nous fait. Où le textuel et l'histoire participent de la même activité orientée. La troisième phrase de l'avant-propos énonce une origine du présent : « L'auteur est convaincu que la réflexion actuelle sur l'histoire est incluse elle aussi à l'intérieur de rapports historiques dont les racines plongent bien avant le présent[1]. » Il est remarquable que Walter Benjamin tourne l'histoire dans l'autre sens, à partir du présent : « L'histoire est l'objet d'une construction, dont ce n'est pas le temps homogène et vide qui forme le lieu, mais celui qui est plein du temps de maintenant – *Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet*[2]. » Le point de vue de Horkheimer pourrait être dit philologique. Celui de Walter

1. Max Horkheimer, *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire,* Payot, 1974. Par la suite on mentionne seulement le numéro des pages.
2. Walter Benjamin, *« Über den Begriff der Geschichte »* (1940), *Gesammelte Schriften, op. cit.,* I-2, p. 701.

Benjamin, rattaché explicitement au matérialisme historique et opposé à l'historicisme, me semble plus proche de la poétique, car il montre une théorie de la lecture, celle du point de vue de l'observateur et du rapport à la chose observée, qui interdit le simplisme du « lien causal » (livre cité, XVIII-A), la « putain "il était une fois" » (XVI). C'est Benjamin qui travaille une théorie critique, de la lecture et de l'histoire. Horkheimer montre une théorie linéaire de la lecture, qui se rattache justement à la philologie. La deuxième phrase de son avant-propos dit qu'il n'a pas cherché « de nouveaux résultats d'ordre philologique ». La négation pose d'emblée un rapport au langage, et ce rapport se situe dans la théorie traditionnelle. Il n'y a pas de philosophie de l'histoire sans philologie.

La philologie, au sens allemand, est « science du langage et de la littérature », « science qui s'occupe de l'examen des textes dans une langue donnée et de leur interprétation linguistique, littéraire, historique et culturelle[1] ». Le sens romantique français, encore chez Renan, était celui de « science historique qui a pour objet la connaissance des sociétés et des civilisations passées par les documents qu'elles nous ont laissés[2] ». Schlegel le restreignait à l'étude scientifique d'une ou plusieurs langues, fondée sur l'analyse des textes. D'où le sens français actuel, plus restreint, d'établissement et étude critique des textes.

Mais le rapprochement, chez Horkheimer, entre la philologie et l'histoire, ainsi qu'avec la « psychologie » et « l'anthropologie philosophique » (p. 10), fait travailler la théorie traditionnelle à l'intérieur de la Théorie critique : car elle reporte la répartition individu/société, psychologie/sociologie – homologie inaperçue au schéma du signe, signifiant et signifié. La Théorie critique est l'énoncé : les problèmes sont « présentés et discutés [...] en fonction du présent » (p. 9). L'énonciation reste traditionnelle – au sens de Horkheimer lui-même. Philologie avec sa valeur non péjorative d'auxiliaire : pour le sens de *virtù* (p. 24), *popolo* (p. 30), *fortuna* (p. 32). Malgré sa négation de modestie, la deuxième

1. *Duden, Das grosse Wörterbuch der deutschen Sprache,* 6 vol.
2. *Grand Larousse de la langue française.*

phrase de Horkheimer installe le signifiant « philologie ». Il suffit à montrer l'inverse du mouvement de Saussure – et de Walter Benjamin : pour comprendre un fonctionnement actuel (« la réflexion actuelle sur l'histoire », p. 9), il va vers la « forme primitive », vers « l'origine » (p. 11). C'est bien le mouvement philologique. Celui de Saussure est de montrer que chaque fois qu'on cherche l'origine, on trouve le fonctionnement. Celui-ci est le présent même. Et le point de vue du présent, chez Benjamin, suggère aussi le discontinu du passé. Horkheimer semble plutôt présupposer un continu.

Le modèle épistémologique des « sciences naturelles et physiques » (p. 13) met la science dans la régularité, la loi. La « thèse de l'uniformité » (p. 15) équivaut à la prédiction : « le futur correspondra au passé » *(ibid.)*. Ainsi, la nature et la science font un même primat dans la psychologie du XIXe siècle, qui se continue dans la psychologie marxiste. Sur ce modèle, c'est un « mérite » de Machiavel, de produire une « science de la politique », à la fois science et « conception pragmatique » (p. 18), « correspondant dans ses principes à la nouvelle physique et à la nouvelle psychologie » (p. 16). La science politique est à la physique ce que les hommes sont aux astres. Il y a une dénégation du cycle dans la révolution. Et du déclin, dans le progrès. À la métapolitique de Machiavel, qui s'adresse « aux princes et aux républicains », correspond la métalecture de Horkheimer : elle s'élève au-dessus des « conceptions les plus disparates » (p. 19) qui ont pu être formulées sur Machiavel. Lecture politique, celle d'une raison dans son histoire.

L'erreur et le progrès

Donc une lecture projective. Horkheimer en Machiavel. Machiavel « croit fermement dans la possibilité du progrès intellectuel et moral » (p. 28). Ce que contredit le cyclique. Machiavel pense en termes de classes : « Les progrès de la civilisation, selon Machiavel, ont été jusqu'ici favorisés d'une manière décisive par les luttes entre les classes sociales » (p. 28 ; et 29, 31). Sa théorie est « matérialiste » (p. 32). Peu d'éléments de situation internes

au texte de Horkheimer, outre cette terminologie marxiste, sinon une pointe allusive contre la phénoménologie : « La dépréciation philosophique du témoignage de la réalité, telle qu'elle s'opère dans la philosophie actuelle et avant tout dans les diverses tendances de la phénoménologie, peut être considérée en rapport avec les problèmes que nous sommes en train de traiter ici » (p. 68-69). La situation du texte de Horkheimer est autoréférentielle : il parle la prosopopée de la vérité.

Sa position de vérité fait de lui un distributeur de la vérité ou de l'erreur. Plus de l'erreur, que de la vérité. Le « grand mérite de Machiavel » (p. 16). Mais « son erreur » (p. 26), « Le défaut de la conception machiavélienne [...] » (p. 37), « Il est faux d'affirmer que, les temps changeant, la nature de l'homme reste la même » (p. 40), « la doctrine de l'invariabilité des instincts et des passions est une erreur » (p. 41), « l'erreur de Machiavel » (deux fois p. 42 ; et p. 44, 55 ; p. 73 deux fois ; p. 79 « Hobbes n'aurait pas pu, renouvelant l'erreur de Machiavel » ; p. 91 « L'erreur de Hobbes et de ses successeurs », « leur erreur »). Puis, à la fin du chapitre sur Machiavel, la dialectique rétablit : « certains développements de Machiavel esquissent un dépassement du naturalisme et tendent à reconnaître l'existence de lois spécifiquement sociales » (p. 46). Donc contre la réduction, qui suit, selon laquelle il ne conçoit que « des individus isolés » (p. 47).

Paradigme et variante de l'erreur, l'utopie : « C'était certes une erreur de sauter par-dessus le temps » (p. 106), « L'utopie ne voit pas que », « elle oublie que », « elle ne conçoit pas la modification de l'existant comme une transformation difficile [...] elle la transpose dans la tête des sujets » (p. 100-101).

Degré moindre de l'erreur, mais égal indice de la supériorité supposée de l'énonciation, la naïveté : le « naïf plaisir de la découverte » (p. 27), chez Machiavel, lui ferait négliger « le principe le plus important quant à l'application de ces moyens : le camouflage, le secret, l'illusion ». Mais c'est reconnaître un fonctionnement. Ce qui ne modifie pas le fonctionnement, puisque Machiavel « exprime ce qui est et non ce qui devrait être » (p. 27). Cependant Horkheimer note « L'acceptation naïve des lois naturelles » (p. 46 et p. 51). Autre naïf, après Machiavel,

Hobbes (p. 68, 69, 84). Une naïveté étymologiquement liée à un état primitif, au « caractère simpliste et grossier » (p. 78) des idées de Hobbes : « Si, originellement, fin et moyen étaient reliés naïvement l'un à l'autre dans le concept de bien de l'État, celui-ci devient peu à peu une fin en soi en théorie et se réifie en une entité indépendante » (p. 68). Mais c'est le statut de la société, aux XVIIe-XVIIIe siècles, qui fait ainsi l'État. La projection d'une situation ultérieure produit cet effet.

Utopie du sens, utopie de l'éthique

Il y a un sens de l'histoire pour Horkheimer : « l'absolutisme avait déjà accompli sa fonction historique » (p. 39). Le sens est historique. Le caractère ne l'est pas : « assigner à tout aventurier noble déchu qui finit sur le gibet une "nature de Borgia" qui a mal choisi son époque, c'est peut-être une façon de parler, mais elle est vide de sens » (p. 40). Juxtaposition ambiguë du *cycle* et du *mouvement* de l'histoire : « renverser le cycle, contre-venir au mouvement de l'histoire, c'est contribuer à sa propre perte » (p. 33). Un sens de l'histoire, mais pas de la souffrance. Sens vecteur, linéaire, non une justification : « le chemin de l'histoire passe par-dessus les souffrances et la misère des individus. Entre ces deux faits, il y a toute une série de rapports éclairants, mais il n'y a aucun sens justificateur » (p. 109). Quelle relation, alors, entre les deux sens du sens, puisque la presque-clausule du texte dit : « il n'y a dans le monde de sens et de raison que dans la stricte mesure où les hommes les réalisent en lui » (p. 135) ? C'est « l'explication du cours de l'histoire », mais qui est « encore à accomplir », et distincte de « l'impossible justification de ce cours » (p. 110-111). En cette difficulté, Horkheimer cite Nietzsche, l'essai *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques*, précisément le passage où se trouve « l'histoire enseigne toujours : "Il était une fois" » (cité, p. 111) – et que retourne Walter Benjamin en 1940. Horkheimer se met du côté de l'utopie, contre la justification par l'histoire. L'histoire définie par la raison, non comme ayant une raison, mais comme étant une « récapitula-

tion conceptuelle des événements qui résultent du processus de vie social des hommes » (p. 112).

La raison, et le sens, demandent une théorie du sens. Cette théorie est absente chez Horkheimer. D'où nécessairement se présuppose la théorie traditionnelle, la transparence du sens à la raison. La psychologie en est le tenant lieu. Dans la psychologie biologisante des années trente, ce n'est pas la psychologie que Horkheimer critique, mais un abus, une surestimation du « rôle historique du caractère » (p. 36), des caractères comme « l'ultime instance permettant d'expliquer le cours de l'histoire » (p. 38). La conception psychologique de l'histoire fait que ce sont « les passions et les instincts des hommes qui déterminent le cours des choses » (p. 37). Conception « ahistorique » : histoire naturelle. Pourtant certains « modes de réactions des hommes sont restés jusqu'ici relativement constants » (p. 43). Horkheimer garde la psychologie. Elle reste une théorie de la connaissance de l'histoire : « Nous pouvons aujourd'hui éviter la position ontologique de l'invariabilité de la psyché humaine sans pour autant renoncer à utiliser la psychologie comme élément d'explication historique » (p. 43). Juste corriger une erreur : « Il ne s'agit pas d'affirmer à l'opposé que les hommes appartenant à des époques et des civilisations diverses sont radicalement différents et qu'il est par conséquent impossible de parvenir à une compréhension adéquate des hommes des époques passées. Un tel agnosticisme historique conduirait à renoncer à toute compréhension de l'histoire » (p. 41). Où l'anthropologie binaire du XIXe siècle situe le comprendre : la raison évoluée comprend le primitif. Forme ancienne, forme simple. Ce positivisme n'est pas absent, chez Durkheim.

La psychologie scientifique, Horkheimer la trouve dans la « psychologie des profondeurs » (p. 42), qui « conçoit la vie psychique de l'individu comme un développement conditionné par des situations extérieures » *(ibid.)*. L'effet de la psychanalyse est une constante de la Théorie critique, même si, chez Habermas, cet effet change de rhétorique. La psychologie apparaît scientifique parce qu'elle est sociale. C'est une nature éternelle que Horkheimer rejette dans l'anthropologie : « Il est donc

impossible d'élaborer une anthropologie philosophique, c'est-à-dire une doctrine de la nature particulière de l'homme, une suite d'affirmations définitives sur l'idée de l'homme, invariable et non altérée par l'histoire » (p. 43). Horkheimer n'envisage que le statut traditionnel de l'anthropologie. En le rejetant, il le maintient. Puisqu'il ne le travaille pas. Le sens est irrésolu entre la nature et l'histoire.

L'effet théorique de l'absence du langage apparaît, chez Horkheimer, comme un lapsus, par le statut dérisoire de la poésie « l'utopie ne fit d'abord figure que d'expression d'aspirations impuissantes, de pure poésie » (p. 107). II ne reste plus ici que le fantôme de la fiction idéologique fabriquée par le signe – la poésie, antiarbitraire du signe, figure du signifiant nature, de l'impossible et paradisiaque union des mots et des choses. D'où ce résidu, associé aux « aspirations impuissantes », métonymie et métaphore en continu. Il est remarquable que cette vulgate de la poésie soit liée au « but final », l'utopie : « L'individu qui souffre dans le nouvel ordre social ne peut trouver refuge que dans le rêve, dans la pure intériorité » (p. 108). C'est le paradigme poésie-rêve-intériorité-religion, schéma traditionnel. La poétique substitutive. Équivalent en littérature de l'utopie compensatoire. Le lien est aperçu, mais non reconnu, entre l'individuation, les formes de langage, les formes de vie.

L'éthique est donc aussi peu présente que la poétique. Elle est située seulement par le politique. Comme moralité (p. 36). Liée à la religion (p. 78). À travers Hobbes (p. 57), c'est une catégorie politique. Cette carence de la Théorie critique orthodoxe me semble tenir au statut en elle du sens et du sujet. Ce n'est pas par hasard que la réflexion sur le langage, chez Walter Benjamin, voisine avec « Pour une critique de la violence[1] ».

1. Dans Walter Benjamin, *Œuvres,* I, « Mythe et violence », Les Lettres Nouvelles, Denoël, 1971, p. 121-148 (texte de 1921).

Jouir de l'unitaire

Machiavel est « dogmatique » (p. 38). Mais ce dogmatisme ne vient pas des lois. Machiavel prend les « éléments psychiques et physiques qui déterminent la constitution de la nature humaine » comme « des entités fixes » *(ibid.)*. Au lieu qu'ils sont partie intégrante de la réalité historique. Le statique seul est rejeté. Horkheimer distingue le naturalisme et la logique de la déduction : science, loi, causalité. Où apparaît le problème majeur, il me semble, de la Théorie critique : le refus d'épistémologies distinctes pour les sciences de la nature et pour celles de « l'esprit ». Rêve d'unité épistémologique qui est loin d'être au passé, avec le biologisme structuraliste de Jakobson, et de Chomsky, et la *nouvelle alliance*. Horkheimer inverse le dogmatisme. Il l'attribue aux partisans de la dualité : « Le reproche de naturalisme présuppose dogmatiquement une différence de méthode *a priori* dans le travail scientifique, selon qu'il s'applique à la nature ou à l'histoire » (p. 44). Horkheimer dénonce seulement l'« erreur » *(ibid.)* qui réduit l'historique au biologique, l'individu à l'espèce. Il garde la loi : « La société a ses propres lois » (p. 45). Il l'historicise, en rappelant que la nature est une notion de culture : « les éléments conceptuels eux-mêmes, qui nous fournissent le contenu du mot "nature" dépendent à chaque moment de l'époque où se trouve l'humanité » (p. 46). Mais Horkheimer reste au milieu d'une contradiction : à la fois l'historicité des lois de la société, et une même épistémologie, pour l'histoire et la nature, sur le modèle des sciences de la nature.

Réversiblement, chez Hobbes, par rapport au primat de la nature sur l'histoire chez Machiavel, la philosophie de l'histoire demande, pour être comprise, « une connaissance de sa conception de la nature » (p. 51) – c'est « l'idée mécaniste du monde que la nouvelle science montante opposait, comme solution de toutes les énigmes, au cosmos médiéval » *(ibid.)*. La causalité, pour prédéterminer les « représentations significatives » (p. 88) par le mode de vie. La causalité, inversée en expression (p. 49), explique des œuvres philosophiques (Fichte,

Hegel) par des états de société, autant que des hommes politiques (Richelieu, Napoléon). Et sinon une expression, c'est une coïncidence, entre la « vie de Hobbes » et sa « philosophie de l'histoire » (p. 49), « aussi bien comme effet que comme cause de la praxis » *(ibid.).* Ce n'est pas loin de la méthode de Sainte-Beuve, méthode qui attend ici son Proust. Peu de différence avec le mécanicisme de Hobbes (p. 54, 61). La causalité ne quitte pas la Théorie critique. Elle intervient encore, pour Habermas, dans la métapsychologie, comme « *causalité du destin* et non de la nature[1] ». Formule référée à Hegel (*ibid.*, p. 302) il s'agit de « permettre des explications causales et des prévisions conditionnelles » (*ibid.*, p. 293), une « causalité de l'inconscient » (*ibid.*, p. 302).

Le systématique, chez Horkheimer, intervient pour la science de la Renaissance (p. 13) et pour Machiavel, pour Hobbes (p. 52) et Galilée. Il est lié à la « connaissance des causes » *(ibid.).* Horkheimer le reprend pour lui. Dans la métaphore dominante, chez Hobbes, de la mécanique (ressorts, horlogerie, machine), les opérations de la science cherchent les « causes véritables qui partout et toujours sont à la base de l'existence de l'État » (p. 61). La déduction : « déduire l'ensemble de l'État à partir des individus comme des uniques points de relations » (p. 62). Hors-histoire (p. 61). À partir de « propriétés » (p. 62), conçues comme « éternelles » (p. 83). Philosophie « statique » (p. 90). Un contrat social qui est une physique sociale. C'est le contrat du signe : « Le souverain, auquel sont conférés tous les pouvoirs des contractants, représente, avec sa volonté unique, la volonté de tous » (p. 63). Le souverain a la position du signifié qui représente le tout du signe. Conception qui est un schéma. Hors histoire, elle fait une conception de l'histoire : « la marche en avant vers l'idéal de la société bourgeoise » (p. 84).

Dans l'état politique du conventionnalisme, la déduction rationaliste est censée être fondée « sur le droit naturel » (p. 65). Termes qui jureraient entre eux, si la raison n'était au préalable donnée comme la nature même : droit naturel, droit rationnel,

1. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976, p. 287.

une seule et même entité. Habermas parle du « droit naturel rationnel[1] ». Qui est, comme le rappelle Horkheimer, légitimé par la « raison naturelle » (p. 70). Légitimation certainement opposée à la légitimation divine. Le droit naturel est un « substitut de la loi divine » (p. 69), comme la raison naturelle remplace la raison divine. Ici Machiavel paraît à Horkheimer mieux comprendre la « réalité » que Hobbes.

Il y a une ambivalence de Horkheimer envers Machiavel. Elle porte sur l'effet pratique de la théorie. La théorie rêve d'efficacité politique. L'École de Francfort n'en a pas eu plus que Husserl, qu'elle critiquait. Machiavel est efficace : « Les principes de sa réflexion historique contribuent à hâter l'épanouissement de cette société, et c'est là leur valeur » (p. 48). Il soutenait le contraire auparavant : « Les crimes n'apportent rien aux gouvernants si on les analyse publiquement » (p. 27). Mais Hobbes aussi est efficace. Sa manière de voir, concernant la religion, « contient une dialectique historique explosive, et qui explose justement lorsque les pensées, abandonnant leur dimension "privée" initiale [...] acquièrent une efficience sociale en tant que critique d'ensemble des idées dominantes » (p. 82). Hobbes aussi a une « tendance matérialiste » (p. 71).

Les « remarquables erreurs » (p. 73) sont de l'ordre de l'idéologie : « Voilà qui pose les bases fondamentales du problème de l'idéologie, que seule l'époque posthégélienne sera en mesure d'aborder avec des méthodes adéquates » (p. 73). C'est le statut de l'idéologie dans *L'Idéologie allemande*. Il est lié à la stratégie du pouvoir, par tous les moyens, « la ruse et l'imposture » (p. 73). Ce qui, à travers Hobbes, remonte à la *République* de Platon. L'idéologie, ce sont les « idées reconnues comme fausses et qui dominent la réalité sociale » (p. 89-90). Horkheimer suit Marx sur les idées, sur le travail (p. 101). L'Angleterre des XV-XVIe siècles de Thomas More semble décrite à travers celle du XIXe dans *Le Capital* (p. 94). Le reflet est la métaphore causale par excellence dans le marxisme. Du mal, des souffrances, « l'utopie est le reflet » (p. 107, 109). Les « conceptions

1. Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, Payot, 1975, t. I, p. 109.

mythologiques » de Vico, « tout en la déformant [...] reflètent la réalité sociale » (p. 127 ; et 130, deux fois), « la mythologie n'est pas la seule forme de conscience que Vico ait analysée comme reflet des rapports sociaux » (p. 129). Reprises qui font la théorie traditionnelle dans la Théorie critique même. Et, platonisme du rapport entre gouvernant et vérité, « l'exploitation étatique des illusions » (p. 80), qui semble faire écho à *L'Avenir d'une illusion*, de 1927, et à *Malaise dans la civilisation*, que Freud venait de publier en 1929.

Il importe à Horkheimer de distinguer le « conditionnement historique des contenus intellectuels », qui n'en fait pas un « relativisme historique » – c'est-à-dire une idéologie – et la mise en évidence d'une « fonction sociale » (note 50). Celle-ci caractérise une idéologie. La Théorie critique semble y échapper doublement : en montrant « la dépendance par rapport à l'époque » (p. 91), et en s'appliquant à elle-même ce « processus cognitif ». Ainsi elle reste théorie ouverte, métahistoricité. Intuition certainement efficace. Mais Horkheimer ne la réalise pas.

Outre que la causalité suppose une mécanique sociale, elle procure une éthique tout utilitariste : « favoriser le bien de l'État est le seul moyen d'assurer le bien des individus » (p. 67). À son tour, l'intérêt fait de la théorie un instrument social : « La vérité semble en fait liée aux couches montantes » (p. 79). N'a-t-elle pas alors une « fonction sociale » ? Vérité de classe n'est plus vérité, mais idéologie. Horkheimer critiquait Hobbes qui réduisait la religion « à une invention subjective des prêtres » (p. 88) pour le gain et le pouvoir. Lui aussi fait de la religion une idéologie, en opposant Machiavel, qui décrit « ce qui est », aux utopistes catholiques : « Car ce qui pour le Florentin est une réalité valable en général : l'emploi de la religion comme instrument de la raison d'État l'emportant sur la morale, était pour eux le critère et le fondement même de tous les maux du présent » (p. 97). Ainsi les « grandes utopies de la Renaissance » sont des idéologies : puisqu'elles sont « l'expression des couches désespérées qui ont à supporter les faux-frais du passage d'une forme économique à l'autre » (p. 93). Même si ce ne sont pas les « petits

paysans dépossédés » qui les ont écrites. Descartes est une « conséquence philosophique » (p. 115) de la « nouvelle société » qui se consacre « à la constitution des sciences exactes ». Horkheimer lui-même, dans « Sur la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine », en 1934, participe à la fois de l'utopie, quand il évoque la « société parfaite », et de l'idéologie, quand il évoque l'« autorité », c'est-à-dire la force, pour imposer la raison.

Mais dans l'opposition entre la raison et l'idéologie, la Théorie critique se met du côté de la raison : « Pour reconnaître ce rapport, il aurait fallu que le rationalisme possède sur lui-même une conscience critique, remettant en question l'éternité de son propre point de vue » (p. 90). La Théorie critique est cette conscience. Et comme elle vient après, elle a raison de tout, et pour tout : « Hegel lui-même n'a pas échappé à la chimère du rationalisme qu'il a combattue pourtant avec tant d'acharnement : il n'a appliqué la dialectique qu'au passé et l'a considérée comme terminée dès qu'il s'est agi de sa propre position dans le domaine des idées » (p. 92). Ce n'est pas seulement la méthode hégélienne, c'est la position de supériorité, celle de Marx lui-même, que Horkheimer attribue à la Théorie critique. Effet pervers de la dialectique. Le désir de l'universel. Où prend sa place l'unité d'épistémologie : « Vico aussi nous accorde la satisfaction d'une vision universelle de l'histoire, chez lui aussi nous pouvons jouir de l'"unitaire" » (p. 131).

Ainsi la Théorie critique est une utopie du matérialisme. Contradiction dans les termes. Le matérialisme se voulant réaliste, et dans le monde tel qu'il est, non tel qu'il devrait être. Machiavel et Hobbes sont donc « progressistes » (p. 103). Machiavel « a raison » contre les utopistes, qui mettent le ciel sur la terre. Utopistes et réalistes se partagent entre théorie et pratique. Hobbes et Spinoza étaient « les médecins les plus pratiques » (p. 104). Mais les utopistes « reconnurent la cause des maux sociaux dans l'économie, c'est-à-dire avant tout dans l'existence de la propriété privée » *(ibid.)*. Voilà leurs rêves « au

moins aussi près de la réalité que les apologies de l'existant » (p. 106). Pour Habermas, l'utopie n'est pas uniquement du mauvais côté : elle revient dans l'illusion selon Freud, et en rapport avec la philosophie des Lumières[1].

Chez Hobbes, et Machiavel, la théorie reconnaît « la mise à nu des rapports de fait entre idée et réalité » (p. 71) : l'objectif même de la Théorie critique. La raison, dans l'œuvre de Hobbes, est « l'ensemble de toutes les propositions fondées sur un examen réel » (p. 83). Quand Horkheimer note que les conceptions rationalistes des XVII[e]-XVIII[e] siècles « ont en commun l'idée que la raison reste toujours la même » (p. 84), il méconnaît que la Théorie critique en fait autant. Elle aussi tient à une raison-vérité qui « reste elle-même non concernée par l'histoire » (p. 85). Horkheimer écrit, à propos de la « nouvelle philosophie » de Hobbes : « Pour toutes les opinions des époques passées qui lui sont contraires, elle ne connaît que les prédicats de l'imposture, ou, dans le meilleur des cas, que l'erreur ; les idées produites par le passé relèvent d'un état de conscience erroné ou d'une mauvaise compréhension » *(ibid.)*. Mais Horkheimer lui-même, comme on a vu, tend à distribuer l'erreur, à voir les théories en idéologies. Parce qu'il se place sur le plan de la science : quand Hobbes réduit les représentations religieuses à des « erreurs », il ajoute qu'on ne peut pas les rejeter « de la même façon que, dans les sciences physiques et naturelles, on rejette une fausse hypothèse comme erreur d'un quelconque savant » (p. 88). Report indéfini du rappel hégélien (p. 86), assorti du mot de saint Paul : « Regarde, les pieds de ceux qui vont t'emporter sont déjà devant la porte. » Horkheimer ne semble pas imaginer que cela puisse aussi valoir pour la Théorie critique. C'est que, comme Marx, il se place au-dessus des vérités d'époque et des doctrines. Comme telle, la Théorie critique échappe à la critique. Et au moment même où elle montre ainsi son dogmatisme, elle cesse d'être critique.

1. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt, op. cit.*, p. 311, 315.

Réaliser la raison

Horkheimer termine *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* par Vico. Clausule progressive. Et séquence orientée, de Machiavel à Hobbes, les deux réalistes, vers leur contraire, l'utopie, puis vers le théoricien des lois « qui déterminent la marche de l'humanité vers la civilisation » (p. 121). Vico, c'est un « énorme pas en avant par rapport à la position de Hobbes » (p. 130). L'importance reconnue à la religion (p. 125) fait de Vico une antithèse à Hobbes. La correspondance entre l'ontogenèse et la phylogenèse (p. 126) et avec l'anthropologie du logique et du prélogique, explicitement référée à Lévy-Bruhl *(ibid.),* pose alors le problème de l'objection linguistique (celle de Humboldt) à la comparaison entre l'enfance de l'individu et celle de l'humanité, par les langues primitives : il n'y a pas de langue primitive ; le problème des limites de validité de cette correspondance qui paraît essentiellement biologique ; le problème de la caducité de l'anthropologie binaire, et de son effet de théorie sur la conception d'ensemble.

Vico liait l'histoire, la philologie et la « philosophie de l'art » (p. 114). Si sa grandeur tient aux « rapports » et aux « lois » qu'il a découverts, la place qu'il voyait à la poésie dans la civilisation semble avoir laissé peu de traces chez Horkheimer. L'« histoire poétique » (cité, p. 128) de Vico implique pourtant une poétique de l'histoire. Mais Horkheimer y prend apparemment une herméneutique. Le rapport entre la poétique et l'herméneutique est un des aspects du problème fondamental d'une Théorie critique : celui de sa conception du langage. La construction du « sens caché » (p. 113) de l'histoire constitue « l'essence de toute philosophie de l'histoire authentique ». Un sens à la fois indépendant de la conscience que les hommes peuvent en avoir, et en conflit avec la « pensée mathématique » (p. 115) de Descartes.

Vico à travers les notions marxistes, Horkheimer y voit une « doctrine historico-philosophique d'une immense portée » (p. 127). La métaphore du reflet y renvoie en miroir l'image de

la Théorie critique[1]. C'est pourquoi Horkheimer se débarrasse du cyclique, chez Vico, comme d'une « simple croyance dans le retour des choses humaines » (p. 135). Retour de ce retour dont Walter Benjamin n'a pas pu se défaire aussi simplement. Il est vrai qu'en cette dernière page, en 1930, Horkheimer ajoutait : « On ne peut lui donner raison que dans la mesure où l'éventualité d'un retour à la barbarie n'est jamais totalement exclue. » Le cyclique est du mauvais côté, celui de Spengler. Bien que tout cyclique dise le déclin. Là aussi, Walter Benjamin est du mauvais côté de la Théorie critique : pas comme Spengler, mais comme Blanqui, dans le *Passagenwerk*. Le côté de la barbarie. Mais la fin du chapitre sur Vico, fin du livre, est conciliatrice : un acte de foi dans la raison. La clausule termine sur les lois, et un programme pragmatique : « Mais s'il s'agit de découvrir dans l'histoire des lois, dont la connaissance peut servir de moyen à la réalisation de ce sens et de cette raison humaine, alors Vico, ce philosophe de l'histoire, celui qui en a interprété précocement le sens, a été un esprit pionnier. » Réaliser le sens par la théorie. Agir sur l'histoire.

1. La traduction française fait un Vico plus marxiste encore qu'en allemand : « La tâche de la science consiste bien plutôt à percevoir ces productions de la culture comme la manifestation superstructurelle de l'histoire *(Oberflächenerscheinung)* » (p. 130). Mais le terme technique de Marx pour « superstructure » est *Überbau* ou *Superstruktur.* Il s'agit d'une manifestation « superficielle ».

17. Le langage chez Adorno ou presque comme dans la musique[1]

Der auf alle Reflexion reflektierte, reflektierte nicht auf die Sprache – Celui qui réfléchissait sur toute réflexion ne réfléchissait pas sur le langage…

Adorno, *Skoteinos oder Wie zu lesen sei, Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften,* 5, 353 ; *Trois études sur Hegel,* Payot, 1979, p. 134.

La critique est la modernité

Adorno n'a pas la poétique de sa politique. Situation critique sans critique. L'enchaînement nécessaire des raisons, qui tient ensemble la critique et la modernité, fait que l'état de la théorie critique est montré par l'état de la théorie du langage, l'état de la théorie du langage montré par l'état de la littérature, la littérature par le sujet, le sujet par le politique. La philosophie montre par son langage l'état de sa théorie. Et de sa théorie de la société. Et toute théorie de la société montre sa théorie du langage.

Il y a un double paradoxe d'Adorno. Adorno reste polémique, plus que critique, dans la mesure où la musique l'empêche de penser le langage. Et l'essai, chez lui, dissocie le langage, la connaissance. Retombée, aussitôt, dans la théorie traditionnelle. Au lieu que seule la critique du langage, par la poétique, peut tenir ensemble l'éthique et le politique visés par Adorno, pour faire une théorie critique. Pour la poétique, il y a une nécessité de la théorie critique, et une actualité, à condition d'être reprise dans une théorie du langage, absente chez Horkheimer et Adorno.

1. Paru, dans la *Revue des sciences humaines* n° 229, janvier-mars 1993.

Il s'agit, avec le langage, de la modernité du moderne, contre le contemporain, par le même geste qu'il s'agit de la critique de la critique, et du rapport actuel entre le langage, la connaissance, et leur politique. Question de méthode.

Une même cohérence fait, chez Adorno, la polémique au lieu de la critique, l'esthétique au lieu de la poétique, la théorie traditionnelle au lieu de la théorie critique. Ce qu'il importe d'analyser. Pour situer Adorno, parce qu'on est situé par lui. Reconnaître aussi les mauvaises raisons selon lesquelles les défenseurs de Heidegger croient se défaire de l'étude sur le jargon de l'authenticité. Or elle est juste, mais sa méthode ne l'est pas.

Pour voir la méthode, chez Adorno, il faut regarder ce qu'il fait du langage. Je ne prendrai que quelques témoins, principalement dans *L'Essai comme forme,* le *Discours sur la poésie et la société, Skoteinos ou Comment lire, Parataxe* et *Jargon de l'authenticité.*

C'est bien pour reprendre une visée qui part d'Adorno, non contre lui mais vers lui, qu'il y a à faire une critique de sa critique. Pour penser la modernité. En 1985, Peter Bürger commençait un article en notant : « Critiquer la théorie esthétique d'Adorno est, de nos jours, devenu chose aisée[1]. » Il ajoutait que les critiques oubliaient le « caractère non-conclusif d'une réflexion dialectique qui ne cesse de remettre en question ses propres résultats », l'insistance facile sur les défauts amenant à « passer à côté du contenu de vérité de la théorie adornienne » (article cité, p. 86). Avec *Jargon de l'authenticité,* il y aurait au contraire à partir de son « contenu de vérité », pour montrer qu'il ne suffit pas.

Le point de relance d'Adorno, ce sont ses contradictions. Ainsi entre la première phrase de *Théorie esthétique,* qui conteste à l'art son droit à l'existence, à l'évidence, et l'historicité même de la modernité[2].

1. Peter Bürger, « L'anti-avant-gardisme dans l'esthétique d'Adorno », *Revue d'esthétique,* nouvelle série, n° 8, 1985, p. 85.

2. « C'est devenu une évidence, que rien, de ce qui arrive à l'art, n'est plus évident, non plus même en lui sa relation au tout, pas même son droit à l'existence. – *Zur Selbstverständlichkeit wurde, dass nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen nicht*

Peter Bürger voyait un anti-avant-gardisme chez Adorno, en distinguant avant-garde et modernité. Par Valéry : « isoler définitivement la Poésie de toute autre essence qu'elle-même[1] ». Idée de l'autonomie de l'art, selon une analogie qui prend plutôt dans la rationalité des Lumières, séparatrice, que dans Valéry : « De même que les sciences particulières se constituent en délimitant leur objet, de même la poésie moderne se constitue-t-elle en se mettant à l'écart aussi bien de la sphère de la connaissance théorique que de la sphère de l'action morale[2]. » Autonomie qui est aussi, dans l'héritage des Lumières, le mot du marxisme pour l'art, plus que la notion de pureté, et la division des ordres, esthétique, science, morale, politique.

Or la modernité, en littérature, en poésie, en art, de Baudelaire aux avant-gardes du XXe siècle (dada, expressionnisme, surréalisme, en particulier), pratique et déclare une présupposition mutuelle du sujet de l'art et de l'éthique, qui fait du sujet de l'art un sujet politique, un sujet éthique, non par ajout ou juxtaposition du politique, de l'éthique, mais par l'art lui-même comme forme d'individuation et forme de vie.

Contresens classique, chez Adorno, à voir dans *l'art pour l'art* de Baudelaire un esthétisme, une pureté ou une autonomie, là où il s'agit de spécificité, et de forme-sujet, avec son éthique.

L'expérience de la modernité, en art, en poésie, en littérature, retourne la modernité philosophique des Lumières en antimodernité. Sa modernité à elle fait l'inverse. D'où une contradiction impensée entre la poétique de la modernité et la notion même d'esthétique, entre l'art et la philosophie, entre la critique des Lumières exercée par cette nouvelle modernité et le projet même d'une théorie critique.

Valéry n'aura fait que couvrir, en surmallarméisant Mallarmé, cette contradiction, où plus la réflexion sur l'art, et même mêlée

---

einmal ihr Existenzrecht », *Asthetische Theorie, Gesammelte Schriften,* Suhrkamp, 1990, Band 7, p. 9 ; *Théorie esthétique,* Klincksieck, 1989, p. 15 (traduction modifiée).

1. Paul Valéry, *Œuvres complètes,* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, p. 1270.
2. Peter Bürger, « L'anti-avant-gardisme dans l'esthétique d'Adorno », *op. cit.,* p. 87.

à la pratique, aura cru penser la modernité en pensant la poésie pure, la musique pure, la peinture pure, plus cette pensée aura pensé l'esthétique, non la poétique, et fait du néoclassique sans le savoir.

Or en même temps ces séparations entre l'art et les autres ordres sont vues par Peter Bürger commentant Adorno comme « l'*une* des causes de l'aliénation au sein de la société bourgeoise » (p. 88). La modernité serait le mouvement vers l'autonomie, et les avant-gardes, la fusion de ces ordres et la négation de l'œuvre.

Mais ce n'est pas ainsi que s'opposent avant-gardes et modernité. Dada (Péret, Tzara) ne se réduit pas à l'antiœuvre. On sait ce qu'a été l'écriture des *Champs magnétiques.* La « protestation contre l'aliénation à l'intérieur de la société bourgeoise », qu'Adorno, selon Peter Bürger, « a toujours mise en évidence », contient inséparablement une poétique, une éthique, une politique. Elle n'oppose pas modernité et avant-garde. Elle est déjà dans *Châtiments* de Hugo et dans ses romans de l'exil. Dans Rimbaud. Dans Mallarmé disant que le poète est « en grève » contre la société.

La situation contradictoire d'Adorno vis-à-vis de la modernité passe par son rapport spécifique à l'art. Les différences avec ses contemporains, comme Walter Benjamin, mesurent ce rapport : la musique, Schönberg, chez l'un ; la littérature, dada et le surréalisme, le montage au cinéma chez l'autre.

Critique du concept

Entre la rationalité des Lumières et sa critique, entre une modernité et l'autre, entre le concept et l'art, entre écrivain et universitaire, Adorno est dans le concept et contre le concept, par la musique. *Forme,* dans « L'essai comme forme » (de 1954-1958), désigne cette tension : vers un mode de penser entre art et science, pour tenir les contraires et en sortir, sur le mode hégélien de l'*Aufhebung.* Où la condamnation intellectuelle est plus vive en allemand qu'en traduction : « Si l'on interprète, au lieu d'enregistrer et de classer, on se voit coller une étiquette infamante : on est impuissant à maîtriser ces divagations d'une

intelligence dévoyée, on veut faire croire qu'il y a quelque chose là où il n'y a rien à en tirer. Réaliste ou rêveur : telle est l'alternative[1]. » En allemand, l'intelligence dévoyée est juive, car elle porte « *der gelbe Fleck*[2] », la « tache jaune », qui est la rouelle ou l'étoile (jaune), et le rêveur est « *Luftmensch* », homme de vent.

Dans « L'essai comme forme » pour neutraliser le jugement de Lukács sur l'essai, « forme artistique – *Kunstform* » (p. 7/11), Adorno fait un seul et même paradigme de l'opposition positiviste sujet/objet et du couple fond et forme. La subjectivité disqualifie l'essai, de Sainte-Beuve à Stefan Zweig. Elle en fait une « camelote culturelle – *kultureller Schundliteratur* » (p. 8/12), de la « psychologie compréhensive – *verstehender Psychologie* » (p. 9/12), mêlée à de la « littérature journalistique – *Feuilleton* ». Conformisme culturel contre conformisme universitaire.

Cependant « la séparation entre la science et l'art est irréversible – *die Trennung von Wissenschaft und Kunst ist irreversibel* » (p. 9/13), étant liée à « la réification du monde au cours de sa démythologisation croissante – *mit der Vergegenständlichung der Welt im Verlauf fortschreitender Entmythologisierung* ». La séparation même entre le concept et la métaphore.

Séparation classique, sinon scolaire. Adorno la traite à la hégélienne. Peut-être peut-on la réduire autrement, de manière non-dialectique. Quand Saussure invente le concept de valeur en linguistique, c'est une métaphore de l'argent en économie, et la métaphore est alors un état naissant du concept. Adorno admet la « violence que l'image et le concept se font subir réciproquement – *Der Gewalttat, die dabei Bild und Begriff wechselseitig aneinander verüben* » (p. 10/14), mais justement il en sort « ce jargon de l'authenticité, où les mots frémissent d'émotion,

1. « L'essai comme forme », dans Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*, trad. par Sibylle Muller, Flammarion, 1984, p. 7.
2. « Der Essay als Form », Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften*, Band 11, p. 10. Dans la suite, les références sont données seulement par les numéros des pages, traduction française puis édition allemande des *Gesammelte Schriften*. On a opté pour une fidélité rigoureuse au texte original sans remettre les syntagmes cités au cas qui leur conviendrait dans le nouveau contexte de citation. Les traductions françaises publiées ont parfois été retouchées.

sans pour autant dire ce qui les émeut – *entspringt der Jargon der Eigentlichkeit, in dem Worte vor Ergriffenheit tremolieren, während sie verschweigen, worüber sie ergriffen sind* ». Fausse monnaie, *Spielmarken.*

Adorno établit, de ces rapports, une logique et une histoire, fictives. Entre les « arts décoratifs » et la science, une séparation « dans l'histoire – *in Geschichte* » *(ibid.),* d'où « leur opposition ne saurait être hypostasiée – *so ist ihr Gegensatz auch nicht zu hypostasieren* ». Il pose un continu entre science et connaissance. Son exemple est l'affinité qu'il y aurait – un des lieux communs de la critique littéraire traditionnelle – entre l'œuvre de Proust et la pensée de Bergson : « Proust a cherché soit à sauver, soit à restituer dans une technique imitée des sciences elles-mêmes, dans une sorte d'organisation expérimentale, ce qu'on considérait à l'époque de l'individualisme bourgeois » (p. 11/15). Ainsi Proust est déjà lui-même en partie « positiviste » comme Bergson, expérimental, scientifique. Des deux côtés, c'est un *contenu* qui est cherché. Il suffit d'examiner l'état de la théorie du langage chez Bergson pour reconnaître l'inanité du parallèle entre Bergson et Proust[1].

La critique de la séparation-opposition entre le langage et la vie, qui prend son origine dans Montaigne, se dit dans des termes à la fois proches et contraires de ceux mêmes dont Baudelaire définit, dans « Le Peintre de la vie moderne » la modernité – « tirer l'éternel du transitoire ». Adorno écrit : « l'essai ne veut pas rechercher l'éternel dans l'éphémère ni en distiller l'essence, mais plutôt éterniser l'éphémère – *Der Essay aber will nicht das Ewige im Vergänglichen aufsuchen und abdestillieren, sondern eher das Vergängliche verewigen* » (p. 14/18). Dans la recherche de la « non-identité », il s'agit bien de laisser au passé « l'idée traditionnelle de la vérité ». Se défier du concept.

La dénonciation même de l'opposition, pourtant, conserve une partie de ce dont elle voudrait se défaire, quand, rejetant

1. C'est toute l'opposition entre le langage comme discontinu et continu de la vie. Je renvoie à l'analyse que j'ai faite du langage chez Bergson dans *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage,* Verdier, 1982, 2e éd., 1990, p. 176-183.

l'opposition entre nature et culture, *phuseï* et *theseï,* Adorno ne prend pas garde que le *Cratyle* oppose *nomos* à *phusis,* non *thesis, nomos* qui est l'usage et l'histoire en même temps que la loi, et que là se joue l'occultation de l'arbitraire, du radicalement historique, par le conventionnalisme[1]. En gardant *thesis,* c'est toute la théorie traditionnelle du langage que conserve Adorno.

Il voit que la phénoménologie « fétichise la relation des concepts au langage – *zum Fetisch macht* » (p. 16/20). Déclaration de scepticisme : « Personne ne sait avec une certitude au-dessus de tout soupçon ce qu'il faut entendre par les concepts – *man wisse nicht über allem Zweifel, was man unter den Begriffen sich vorzustellen habe* » *(ibid.). Sous* les concepts. Mais c'est toujours l'opposition du langage à la vie, dans la défiance envers les définitions. Elles éliminent « ce que les choses qui vivent dans les concepts ont d'irritant et de dangereux – *das Irritierende und Gefährliche der Sachen wegzuschaffen, die in den Begriffen leben* ». *Leben.*

Le maintien de la théorie traditionnelle dans et par le mouvement qui tente de la repousser mène Adorno à une poétique de la contradiction dans la pensée, qui paraît à l'expression paradoxale : « À vrai dire, celui qui pense ne pense pas, il fait de lui-même le théâtre de l'expérience intellectuelle – *Eigentlich denkt der Denkende gar nicht, sondern macht sich zum Schauplatz geistiger Erfahrung* » (p. 17/21). Opération successivement comparée au tissage d'un tapis et à l'apprentissage d'une langue étrangère. L'essai est « méthodiquement non méthodique – *methodisch unmethodisch* », tourné vers un avenir du concept, contraint à l'utopie, son terme « caché à lui-même ».

Sa raison, délibérément non cartésienne. Elle échappe d'abord à la deuxième règle du *Discours de la méthode* sur la division par l'analyse : « ce n'est pas pour rien que Kant a traité de manière analogue les œuvres d'art et les organismes vivants – *nicht umsonst hat darin Kant Kunstwerke und Organismen*

1. Comme j'ai essayé de montrer dans « La nature dans la voix », préface à Charles Nodier, *Dictionnaire raisonné des onomatopées françaises,* Trans-Europ-Repress, 1984, p. 55, 66.

analog behandelt » (p. 18/22). Ce bergsonisme d'Adorno, qui paraît situer la pensée de l'art dans la vie même, insidieusement le retire à la vie. Il lui enlève tout moyen de le penser dans la vie, et comme vie, non biologiquement mais historiquement, au moment même où il pense le faire, par son organicisme précisément, qui n'est alors qu'une figure – masquée – de l'opposition entre le langage et la vie, donc de l'impossibilité de penser poétiquement, c'est-à-dire dans l'ordre de leur continu, la littérature, la poésie, l'art.

Ce jeu de la contradiction, où tel est pris qui croit prendre, l'essai se constituant de son propre au-delà, porte la marque de Hegel : quand Adorno dit que l'essai « tomberait sinon dans un mauvais infini – *schlechte Unendlichkeit* ».

Avec le renvoi de la troisième règle cartésienne, l'ordre du connu à l'inconnu, du simple au composé, Adorno se débarrasse de « l'illusion d'un monde simple, foncièrement logique – *die Illusion einer einfachen, im Grunde selber logischen Welt* (p. 19/23). En rejetant la quatrième règle de Descartes, des « dénombrements si entiers » qu'on ne puisse « rien omettre », Adorno oppose l'infini du sens à la totalité, montrant la solidarité entre identité et totalité. L'essai est relié au fragment comme un mode non déductif. Non sans quelque caricature du déductif, comme si déduire ferait qu'il n'y aurait « plus rien à dire » (p. 20/24). De Le Verrier à Saussure, l'invention est déductive.

À travers l'inachevable du fragment, Adorno décrit une pensée qui « pense en ruptures, comme la réalité est faite de ruptures – *denkt in Brüchen, so wie die Realität brüchig ist* » (p. 20/25). Opposé à l'esprit scientifique comme le « principe de plaisir de la pensée – *das Lustprinzip des Gedankens* » (p. 26/30), l'essai tient du bonheur. Sa définition constamment tendue entre ses contradictions, entre rhétorique et vérité, « trait partiel » et totalité, fait l'énoncé de son rapport à l'art. Adorno le définit comme touchant « la logique musicale, l'art rigoureux et pourtant non conceptuel de la transition – *die musikalische Logik, die stringente und doch begriffslose Kunst des Übergangs* » (p. 27/31). Entre dynamique et statique, son aspect de « juxtaposition construite – *konstruiertes Nebeneinander* » (p. 27/32) fait son « affinité avec

l'image – *seine Affinität zum Bild* ». Par cette tension constante entre art et théorie, Adorno décrit dans l'essai « la forme critique par excellence – *die kritische Form par excellence* » (p. 23/31). Sa « loi formelle la plus profonde » est « l'hérésie – *die Ketzerei* » (p. 29/33).

Ici la marque de Nietzsche, à la fin de « L'essai comme forme ». Une éthique de la pensée de l'art, elle-même continue à l'art. Elle contredit l'idée d'une autonomie de l'art, autant que celle d'une autonomie de la pensée : « On voit ainsi apparaître dans la chose, dans la désobéissance aux règles orthodoxes de la pensée ce qu'elles ont en secret pour finalité objective de tenir caché aux regards – *An der Sache wird durch Verstoss gegen die Orthodoxie des Gedankens sichtbar, was unsichtbar zu halten insgeheim deren objektiven Zweck ausmacht* » (p. 29/33).

Ce statut de la musique, de l'image fait celui du langage chez Adorno, et de la critique. Sa contradiction interne est dans ce que la musique lui fait dire, et ne pas dire, du langage, et que l'image montre, mais ne dit pas.

L'art sans le langage

L'art, l'art et l'idéologie, l'art et la société, c'est l'art en général qui est le plus souvent l'objet de la réflexion d'Adorno, quand il n'est pas question de la musique spécifiquement, plus que, sauf étude particulière, la littérature. C'est le conflit entre sujet et objet, la théorie de l'art pour la pensée de la philosophie et des sciences sociales. Or c'est comme théorie du langage que sa théorisation apparaît capitale, la langue étant, comme dit Benveniste, « l'interprétant de la société ». Son absence fait sentir son effet.

Pas de théorie du langage, pas de critique. Dont me semblent significatives quelques erreurs notoires. Le contresens sur l'art pour l'art de Baudelaire comme principe académique-réactionnaire, confirmé et répété chez Sartre, qu'Adorno cite dans *Engagement* en 1962 – « l'art pur et l'art vide sont une même chose » (*Notes*, p. 302 ; *G.S.*, II, p. 427) – est l'une des marques de cette esthétique. Y prend sa place l'allusion au « mot terrible de Rimbaud – *Rimbauds ungeheures Wort* » (*Théorie esthétique*,

p. 18 ; *G.S.*, 7, p. 13) qui, s'il désigne le « Il faut être absolument moderne », ce qui reste bien sûr incertain, est un autre moment de cette cohérence démunie. Enfin, dans *Le Surréalisme : une étude rétrospective* (1956), une double ambiguïté : le surréalisme, réduit au montage, est méconnu, mais valorisé, puisqu'il collectionnait ce que le réalisme *(Sachlichkeit)* refusait aux hommes, et que le démodé qui l'atteint montre une perte de « cette conscience du refus – *jenes Bewusstsein der Versagung* » (p. 69/105) qui était la sienne ; quant aux images surréalistes, elles sont bien vues comme « celles d'une dialectique de la liberté subjective dans l'état d'une non-liberté objective – *solcheeine Dialektik der subjektiven Freiheit im Stande objectiver Unfreiheit* » (p. 68/104), en rapport avec le fétichisme et la mort, logique et vérité du surréalisme référées à Hegel, en même temps qu'est écartée la supposition qu'« un seul des surréalistes ait connu la *Phénoménologie* de Hegel – *dass einer der Surrealisten die Hegelsche Phänomenologie kannte* ». Pourtant Breton, et Aragon dans la « Philosophie des paratonnerres » sont pleins de Hegel. Adorno n'est guère philologue.

Le langage, pour Adorno

Pourtant Adorno met très haut le langage. Contre les positivistes, et contre les authentiques, qui ne veulent que les choses (sérieuses) *elles-mêmes,* comme si on pouvait y accéder hors du langage, c'est-à-dire sans d'abord ou en même temps en faire la théorie, sous peine de ne pas savoir ce qu'on fait.

Adorno se place de lui-même dans la tradition de Humboldt : « Parce que j'accorde à la langue en tant que constituant de la pensée autant de poids que le fit, dans la tradition allemande, un Wilhelm von Humboldt, je revendique, du point de vue linguistique, même pour ma propre pensée, une discipline à laquelle le discours bien rodé n'a que trop tendance à échapper[1]. » Le

1. Theodor W. Adorno, « Réponse à la question : Qu'est-ce qui est allemand ? », *Modèles critiques,* Payot, 1984, p. 229 ; « *Auf die Frage : Was ist deutsch* », *G.S.*, 10-2, p. 701.

rapport à Humboldt étant une justification immédiate pour *Jargon de l'authenticité.*

Et aussitôt une pensée du caractère de la langue allemande. L'argument d'une « propriété spécifique et objective de la langue allemande – *eine spezifische, objektive Eigenschaft der deutschen Sprache* » (*Modèles,* p. 229/700). Ce qu'il appelle l'« excédent métaphysique de la langue – *den metaphysischen Überschuss der deutschen Sprache* ».

Cette place privilégiée du langage et de la langue est la raison première donnée au retour en Allemagne après la guerre. Raison donnée comme « objective », la raison subjective étant le mal du pays. Il ne s'agit pas non plus de la raison pratique, mais présentée comme secondaire, que c'est la langue maternelle. C'est plus : « la langue allemande présente manifestement une affinité élective pour la philosophie, qui lui est particulière, une affinité pour la spéculation à laquelle l'Occident reproche, non sans raison, d'être dangereusement fumeuse – *Vielmehr hat die deutsche Sprache offenbar eine besondere Wahlverwandtschaft zur Philosophie, und zwar zu deren spekulativem Moment, das im Westen so leicht als gefährlich unklar – keineswegs ohne allen Grund – beargwöhnt wird* » (p. 228/699).

Mais il ne suffit pas de mentionner Humboldt, ni même de se réclamer de sa pensée, pour être de sa famille. Le paradoxe, l'ironie de l'argument, est d'approcher Adorno de Heidegger, plus que de Humboldt, à redire le cliché de l'allemand-langue-de-la-philosophie, doublé de sa tautologie favorite, qui désigne son « moment spéculatif » (son *élément* spéculatif) par la philosophie allemande du XVIII[e] et du XIX[e] siècles, comme la philosophie grecque est grecque et philosophie dans Platon et Aristote, ce qui fait qu'au sens rigoureux du terme, Heidegger en excepte les présocratiques. Je reviens plus loin sur cette « étrange coïncidence » (comme remarquait Guy Petitdemange, en postface à *Jargon de l'authenticité*) qui rapproche Adorno, Heidegger.

Car Humboldt cherchait ce caractère des langues dans une interaction entre langue et littérature, entre langue et discours, ce qui historicisait le thème. Au lieu qu'à le prendre dans la langue seule, ce que fait Adorno, ce que fait Heidegger, on

l'essentialise, on fabrique des entités réelles. Ou des métaphores. Autant de distance entre Humboldt et ceux qui se parent de ce parrainage, qu'entre Saussure et les structuralistes : l'espace d'une illusion.

Mais il ne s'agit pas du sens de la langue chez Adorno. Ni du traitement qu'il en fait. Bien que « L'essai comme forme » montre que la théorie et son écriture sont inséparables. Il s'agit du statut théorique du langage tel qu'il organise la théorie critique, par son écriture.

Le sens qu'Adorno a du langage est oral, d'abord. C'est un primat de l'écoute. Il commence *Critique de la culture et société*, en 1949, par : « *Wer gewohnt ist, mit den Ohren zu denken...* – Qui a l'habitude de penser par l'oreille[1]... » Adorno a le sens du langage comme subjectivité, historicité, *Sprachgestus*, comme le montre son étude sur Hegel, *Skoteinos ou Comment lire*, par exemple sur le rapport dialectal de « Hegel à la langue[2] », et les dialectes comme « répertoires de gestes – *Repositorien von Gesten* » (p. 134/353). Dans l'« écriture gestuelle » de Hegel, il entend et il voit une « qualité musicale – *eine musikhafte Qualität* » (p. 134/354).

L'analogie musicale est alors ce qui vient parfaire l'analyse, la description du langage : « Il faut lire Hegel en suivant les courbes que décrit le mouvement de l'esprit, en accompagnant, pour ainsi dire, le jeu des pensées avec une oreille spéculative, comme si les pensées dessinaient une partition – *man muss Hegel lesen, indem man die Kurven der geistigen Bewegung mitbeschreibt, gleichsam mit dem spekulativen Ohr die Gedanken mitspielt, als wären sie Noten* » *(ibid.)*. Métaphore double, puisqu'elle métaphorise le langage en musique, et la musique en pensée. Jusqu'au jeu de mots, inaudible, inavouable : notes, de cette musique, sur la littérature.

La musique est ainsi, chez Adorno, le comble de sa pensée du langage : la figure d'un sommet, et d'une limite. Non la musique

1. Theodor W. Adorno, *Prismes, Critique de la culture et société*, Payot, 1955, p. 7 ; *G. S.* 10-1, p. 11.
2. Theodor W. Adorno, *Trois études sur Hegel, Skoteinos ou Comment lire*, Payot, 1979, p. 130 ; *Skoteinos oder Wie zu lesen sei, G.S.*, 5, p. 350.

réelle. La mention de la musique. Le maximum du dicible s'y transforme instantanément en minimum de la théorie. Car la notion de musique, si traditionnellement appliquée au langage (plutôt sur la poésie en général que sur la philosophie) ne dit rien, linguistiquement, poétiquement, du langage. Sinon une histoire culturelle. Rien, puisqu'elle est la métaphore de l'ineffable, de ce qui échappe au langage conçu comme fait de signes. Puisque la musique est la musique, et n'est pas le langage, n'est pas le signe.

En parlant d'un texte philosophique comme s'il s'agissait d'un poème, et en partant du fameux aphorisme final du *Tractatus* de Wittgenstein (*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen* – sur ce dont on ne peut parler, on doit se taire) pour définir tout le style de Hegel, Adorno touche à la poétique de la philosophie.

Le lien unique entre un dire et un dit, qui travaille à penser du non pensé, à dire du non dit : « Si jamais la philosophie pouvait se définir, ce serait comme l'effort pour dire ce dont on ne peut parler – *Philosophie liesse, wenn irgend, sich definieren als Anstrengung, zu sagen, wovon man nicht sprechen kann* » (p. 113/336). C'est du non-identique : l'essai. Au-delà de Hegel, la pensée même n'est une pensée qu'à chercher le non-identique, contre l'expression, toujours déjà identifiée.

Mais pour faire quand même la différence entre philosophie et poésie, Adorno n'a rien d'autre que le modèle double de la langue comme « expression de la chose – *Ausdruck der Sache* » et « communication – *Mitteilung* » (p. 117/339). En termes philosophiques (il est remarquable que ce sont ceux de la *conscience* obstacle épistémologique à la théorie du langage), l'« antagonisme de l'En-soi et du Pour-autrui – *den Antagonismus von An sich und Für andere* » (p. 117/340). La poésie est définie comme ce qui peut passer « par-dessus la tête des textes – *über den Köpfen der Texte* », alors que la philosophie est « tenue de le prendre en compte (cet antagonisme) – *ist Philosophie gehalten, ihn einzubegreifen* ». Reconnaissez le signe. Son schéma coutumier, et raisonnable.

Adorno ne voit pas qu'en admettant que la philosophie s'y inscrit, il annule ce que lui-même appelle la *musique* en elle, et

c'est sans doute une contradiction fondamentale de la philosophie, mais d'abord peut-être de la représentation du langage par le signe, avec son corollaire compensatoire (anti-instrumentaliste, antiarbitraire, paradisiaque), la poésie. Un cliché culturel.

En même temps, Adorno a une vive conscience du « marché ». Il dénonce le « remplacement de la théorie du langage par une théorie de la communication – *der Ersatz von Sprachtheorie durch Kommunikationstheorie* » (p. 117/340). Mais le langage, pour lui, c'est le *fehlen uns die Worte* de Husserl, « les mots nous manquent », quand il préfère une méthode qui formerait « les concepts aussi fidèlement que possible sur le modèle de ce qu'ils disent dans la langue : virtuellement comme des noms – *virtuell als Namen* » (p. 118/340). Le primat du nom dans le signe. Sa version conventionnaliste, où *theseï* est aggravé par la phénoménologie : « Car dans les langues empiriques, les mots ne sont pas purement et simplement des noms, mais ils sont toujours aussi *theseï*, des produits de la conscience subjective, et en ce sens ils sont eux-mêmes semblables à des définitions » (p. 118/341). Avec le grief traditionnel, repris par Husserl, du manque de clarté, « parce que la langue des mots elle-même ne permet justement pas la clarté – *weil die Sprache der Worte selbst Klarheit eigentlich nicht gestattet* » (p. 116/339).

Adorno, qui voyait dans Hegel l'absence du langage comme objet de la théorie – « Celui qui réfléchissait sur toute réflexion ne réfléchissait pas sur le langage » (p. 134/353) – ne voit pas qu'il en est de même chez lui. Aveuglement second, qui s'étonne : « et qu'il s'en soit si peu soucié, lui, le contemporain de Humboldt, ne laisse pas d'étonner – *und das der Zeitgenosse Humboldts so wenig um sie sich kümmerte, ist auffälig genug* » (p. 130/350). Car cet étonnement montre l'insensibilité à l'intempestivité radicale de Humboldt à son temps, qui faisait qu'il en était à peu près ignoré, méprisé ; l'intempestivité d'une pensée du continu dans le siècle des dictionnaires et des grammaires, d'une pensée de l'historicité dans le siècle de l'historicisme, qui n'a su tirer de Humboldt, dans une continuité déformée, qu'une psychologie des peuples. C'est donc aussi la vision traditionnelle de Humboldt qui apparaît à travers cet étonnement, en même temps qu'une projection

anachronique sur ce passé des théories, de ce que Humboldt devient de plus en plus. Et un désir de théorie.

On pourrait aussi s'étonner, de l'École de Francfort, mais aussi de toute la phénoménologie de ce siècle, à la voir contemporaine de Saussure et de Benveniste sans rien pouvoir en faire. Mais l'analyse du statut du langage dans la philosophie occidentale, et plutôt de sa commune absence (de Husserl au *Lalande* et à Heidegger) montre assez qu'il n'y a là rien d'étonnant. La philosophie dite analytique réalisant le curieux paradoxe de se constituer comme philosophie du langage, précisément de la sorte que rejettent ensemble tous ceux qui, marqués de phénoménologie ou d'ontologie, veulent les choses mêmes. Ni les uns ni les autres ne sachant quoi faire d'un poème, après Auschwitz, ou avant.

Car ce n'est pas seulement la réduction du langage à un moyen de communication qui a empêché de penser le langage, c'est aussi sa représentation comme « manifestation de la vérité – *Erscheinung der Wahrheit* » (p. 130/350).

L'individu contre le sujet du poème

Le générique abstrait de la représentation traditionnelle du langage contre *l'individu ineffable,* c'est ce qui fait la situation d'Adorno devant la poésie, son discours en termes de vérité-universalité, et selon un sociologisme de l'individu. Tous deux, la vérité, l'individu, n'étant que des aspects du signe, et la théorie traditionnelle.

D'où le paradoxe initial du *Discours sur la poésie et la société – Rede über Lyrik und Gesellschaft,* de 1958. Le poème, impénétrable à l'abstraction du *parler de.* Mettre en rapport la poésie et la société passant pour imputable, par principe, à un « *amusischer Mensch*[1] », un homme dépourvu du sens des Muses.

De fait, ce paradoxe ne se retourne pas. L'œuvre d'art reste présentée en termes de « contenu de vérité – *Wahrheitsgehalt* »

1. *Notes sur la littérature,* p. 46, « dépourvu de sensibilité artistique » ; *Noten zur Literatur, G.S.,* II, p. 49.

(livre cité, p. 47/51), « contenu poétique – *des lyrischen Gehalts* » (p. 46/50), « contenu social – *dem gesellschaftlichen Gehalt* ». En symétrique, la « *Gestaltung* – travail sur la forme » (p. 47/51). La forme, le sens.

Et comme la poétique est barrée par le signe, le sujet du poème est barré par l'individu, par l'opposition de l'individu au social. La poésie se fait « dans la contingence de la simple existence isolée – *in der Zufälligkeit der blossen abgespaltenen Existenz* » (p. 46/50). Le monologisme de la solitude, ce couple classique de l'inversion intérieure de l'universel dans le particulier : « Seul comprend ce que dit le poème, qui dans sa solitude entend la voix de l'humanité – *Nur der versteht, was das Gedicht sagt, wer in dessen Einsamkeit der Menschheit Stimme vernimmt* ». Conception traditionnelle, que confirme aussitôt l'expression de « société individualiste, et même, finalement, atomisée ».

Mais ce n'est pas l'individu, c'est le sujet du discours, le sujet du poème, qui est le *je* de l'énonciation, le *je,* pas le *moi.* Adorno le sociologise. La traduction française achève de rendre le *je* invisible dans le *moi* : « *Das Ich, das in Lyrik laut wird, ist eines, das sich als dem Kollektiv, der Objektivität entgegengesetztes bestimmt und ausdrückt* – Le moi qui parle dans la poésie lyrique est un moi qui se définit et s'exprime comme opposé au collectif, à l'objectivité » (p. 49/53). Le *je* et le *moi* confondus, chez Adorno même, empêchent de penser le sujet, donc empêchent de penser la poétique. Question non de mot, ou de langue, mais de concept. Adorno le dit partout, évoquant la « société bourgeoise et sa catégorie fondamentale qu'est l'individu[1] », ou déclarant : « De ce point de vue, l'individualité est le sujet devenu propriétaire de lui-même – *Individualität ist, unter diesem Aspekt, das sich selbst zum Besitz gewordene Subjekt*[2]. »

Dans ces conditions (vérité-contenu/forme, individu/société), le poème a la place que le signe lui assigne. La « subjectivité pure – *reine Subjektivität* » (*Notes,* p. 49/53) est l'anti-, l'anti-instrumentalisme, l'antisocial, et le moderne, une ruse du signe.

1. Theodor W. Adorno, *Minima moralia,* Payot, 1980, p. 11.
2. *Skoteinos ou Comment lire,* p. 124 ; *G.S.,* 5, 346.

Même si Adorno admet qu'il exagère et que, des contre-exemples, « le plus fort serait Sapho – *das eindringlichste wäre Sapho* » (p. 48/52), il ne vient pour lui des temps anciens que des lueurs de « l'immédiateté – *des Unmittelbaren* » (p. 49/53) qui définit l'une par l'autre la pureté, la modernité et le bourgeois par « l'élément de la *rupture – das Moment des Bruches* ». Contradiction du signe – du social –, en réalité son effet, ainsi Adorno voit la poésie, sujet contre individu : « Les textes lyriques les plus sublimes sont ceux où le sujet parle dans le langage [plutôt, la langue], sans le moindre substrat de simple matière, jusqu'à ce que le langage [plutôt, la langue] parle de lui-même – *Die höchsten lyrische Gebilde sind darum die, in denen das Subjekt, ohne Rest von blossem Stoff, in der Sprache tönt, bis die Sprache selber laut wird* » (p. 52/56). Expression étrange, obscure, par la relation impensée entre le sujet et la langue qui se donne à entendre elle-même. Le motif de Heidegger. Mais ce « principe poétique d'individuation – *das dichterische Individuationsprinzip* » (p. 55/59) est un principe bourgeois : « Mais la poésie lyrique traditionnelle, en tant que négation esthétique la plus rigoureuse de la bourgeoisie, a été de ce fait liée jusqu'à nos jours à la bourgeoisie – *Die traditionnelle Lyrik aber, als die strengste ästhetische Negation der Bürgerlichkeit, ist eben damit bis heute an die bürgerliche Gesellschaft gebunden gewesen* » (p. 55/60). Même sociologisme, chez Sartre analysant la situation poétique de Mallarmé ou la « génération de 1850 » dans *L'Idiot de la famille*. Mais le sujet et l'individu n'ont pas la même histoire.

Ce qui lie le langage et la société, chez Adorno, est la notion d'idéologie telle qu'elle est chez Marx, dans *L'Idéologie allemande* : indémêlable du langage. Pour Adorno, « l'idéologie, c'est de la non-vérité, de la conscience fausse, du mensonge – *Denn Ideologie ist Unwahrheit, falsches Bewusstsein, Lüge* » (p. 47/51). La chaîne des raisons qui tient le langage de tous les jours et la société maintient la « subjectivité poétique » comme un « privilège » (p. 54/58), même si ce privilège est celui de la « détresse » (*vom Druck der Lebensnot*). Une « liberté d'expression » permise à peu d'hommes, et qui nie l'individu par le sujet : « le sujet poétique, qui représente toujours un sujet collectif, beaucoup

plus universel – *das allemal für ein weit allgemeineres, kollektives Subjekt einsteht* » (p. 55/60).

Reste un principe impensé, au-delà de la référence à Hegel (« l'individuel est médiatisé par l'universel et inversement », p. 51/55). Ce principe neutralise l'opposition entre l'individu et le sujet, entre la société et le « poète monologuant – *den monologisierenden Dichter* » (p. 52/56). Il passe « par-dessus la tête de l'auteur – *über den Kopf des Autors* ». La poésie passait déjà au-dessus de la tête des textes. C'est *die Sprache.* La langue. Ou le langage. Adorno rejette l'absolutisation du langage comme « voix de l'être – *Stimme des Seins* » dans les « théories ontologiques du langage ». C'est l'exact opposé de la formulation de Heidegger dans *Unterwegs zur Sprache,* qui est *En chemin vers la langue* : « *Erst dann redet die Sprache selber, wenn sie nicht länger als ein dem Subjekt. Fremdes redet sondern als dessen eigene Stimme* – La langue ne parle elle-même que lorsqu'elle ne parle plus comme quelque chose d'étranger au sujet, mais comme sa propre voix » (p. 53/57). Ici, comme chez Heidegger, la langue. Mais l'état du signe maintient cette opération comme un mystère. Adorno n'en a pas fait un problème.

D'où le rapport brouillé à Baudelaire : il y voit le lien du sujet à la modernité, mais aussi un éloignement de « l'objectivité de l'esprit, du langage vivant » (p. 53/58). Il ne voit pas l'éthique du poème chez Baudelaire.

Adorno évite l'alternative que pose Heidegger entre le psychologisme – la « personne privée du poète » (p. 55/60) – et l'essentialisation. Le poème est présenté « comme un cadran solaire historico-philosophique – *als geschichtsphilosophische Sonnenuhr* ».

Mais le poème de Mörike développe surtout chez lui une « interprétation sociale – *gesellschaftliche Deutung* » (p. 57/62). Il l'analyse comme « paradoxe du lyrisme au début de l'ère industrielle – *an der Paradoxie von Lyrik im heraufkommenden Industriezeitalter* » (p. 59/63). Sur le poème de Stefan George, il importe du social : « seigneur solitaire », « féodal ». Il fait une analyse *tonale.* La forme, qu'il ne décrit pas, est dite « médiévale » (p. 60/65), « néoromantique ». La seule indication qu'on pourrait croire technique ne l'est pas : « De très loin, les rythmes

libres rappellent les strophes grecques non rimées » (p. 57/61). Le poème de Mörike, de deux strophes de neuf et dix vers, aux rimes embrassées et alternées sans symétrie d'une strophe à l'autre ni dans la longueur variée des vers ni dans le retour des rimes, à la manière des odes du XVIIIe siècle, avec peut-être le relâché du style populaire, n'a qu'une vague ressemblance typographique avec des « strophes » de Pindare. Mais participe, comme Hölderlin, d'un parapindarisme d'époque. Dont est dupe Adorno.

Pour le cycle de textes de George, « très chargés de contenu malgré toute la légèreté de leur rythme – *aus einem Zyklus aufs äusserste verdichteter, in aller Leichtigkeit des Rhythmus an Gehalt überschwerer Gebilde* » (p. 59/64), l'opposition du lourd et du léger montre l'absence d'une pensée et d'une analyse du rythme. Le tenant lieu en est cette qualification (lourd, léger) dont la banalité ne laisse même pas voir la carence de pensée qu'elle cache. Et en quoi un mètre court est-il léger ? Le commentaire d'Adorno mentionne la discrétion, il ne dit pas en quoi elle consiste : « l'irruption du pathos, pourtant produit par les moyens les plus discrets de l'agencement verbal – *nur mit den diskretesten Mitteln der Wortanstellung* » (p. 57/61). Ou le commentaire est allégorique : l'archaïsme *gar* du poème de George est analysé comme une figure de la « nostalgie chimérique de la langue pour l'impossible » et « l'expression de l'insatiable nostalgie érotique du sujet » (p. 62/67). Sur un mode impressionniste qui ne saurait avoir de démonstration.

Sans technicité propre, du tonal au tonal, Adorno a pour ultime raison l'évocation de la « mélodie du langage – *Sprachmelodie* » (p. 62/67). Du mot même de *Muse* (et Adorno aime le mot *amusisch* qui est plus tourné vers le sens antique des muses que vers la musique), dans le poème de Mörike, il tire : « Le caractère inspiré du poème se manifeste mieux que partout ailleurs dans le fait que le choix du mot le plus scabreux à l'endroit critique, soigneusement motivé par l'hellénisme latent du geste linguistique, réintroduit la dynamique pressante de l'ensemble comme le dernier vers d'une strophe musicale – *wie ein musikalischer Abgesang die drängende Dynamik des Ganzen einlöst* » (p. 57/62).

Du mot *Muse* à l'analogie du poème avec la *musique* se joue une échappée du langage au sens. Une allégorie du divin. Le non-identique. Elle passe, comme l'essai, par l'allusion à une langue étrangère, figure d'un affaiblissement du rapport au sens. Chez Stefan George, dont « l'harmonie du chant est conquise sur l'extrême dissonance » (p. 61/65), « l'oreille de ce disciple allemand de Mallarmé entend sa propre langue comme une langue étrangère [...], une langue qui n'est plus réellement parlée, une langue imaginaire – *hört das Ohr des deutschen Mallarméschülers die eigene Sprache gleichwie eine fremde [...] einer eigentlich schon nicht mehr gesprochenen, ja einer imaginären* » (p. 61/66). Où même la musique a, pour accomplissement et métaphore, une partie d'elle-même qui est plus musique que la musique : « de la même manière, la plus grande musique, par exemple, ne se ramène pas à sa seule construction, mais dépasse largement celle-ci grâce à quelques notes ou quelques mesures superflues » (p. 62/67). C'est, dans le poème de George, ce *gar* au-delà du sens : « par là, sa mélodie de langage atteint au-delà de la simple signification – *durch das seine Sprachmelodie hinausreicht übers blosse Bedeuten* ».

Figure de l'au-delà du sens, de l'au-delà du langage dans le langage, la musique tient, de tradition, le rôle de l'irrationnel. La place vide d'une poétique comme anthropologie historique du langage. Mais la musique n'est pas seulement le nom d'un impensé dans la pensée du rythme, de la prosodie, et du sujet. C'est aussi un impensé du rapport entre la métaphore et le concept.

Parce qu'il n'y a pas seulement « l'aspect théologique » de la musique, comme Adorno le dit dans « Fragment sur la musique et le langage » (*Quasi una Fantasia* II, *G.S.*, 16, p. 252 ; *Quasi una fantasia*, Gallimard, 1982) où, rare allusion judaïque, et figure des figures de l'indicible, « son idée est la forme du nom divin – *Ihre Idee ist die Gestalt des göttlichen Namens* » mais même parler ainsi de la musique, pour Adorno, n'est pas une métaphore. Le fragment commence en disant que les expressions d'« idiome musical – *musikalisches Idiom* » ou de « diction musicale – *musikalischer Tonfall* », « ne

sont pas des métaphores – *sind keine Metaphern* » et pourtant, d'abord, « la musique est semblable au langage – *Musik ist sprachähnhich* », puis : « mais la musique n'est pas le langage – *Aber Musik ist nicht Sprache* ». Négation dénégation, où tient toute la contradiction.

Avec une simple métaphore

Adorno relève que quand Descartes veut parler de la clarté, il use d'une métaphore, qui n'est pas claire parce que c'est une métaphore : « On ne doit pas sous-estimer le fait qu'il se contente, précisément dans la discussion sur la clarté, d'une pure métaphore – *sicut* – qui s'écarte nécessairement de ce qu'elle doit expliciter, si bien qu'elle est elle-même tout sauf claire[1]. » Le manque de clarté immédiatement se prolonge dans la désignation de la figure elle-même. Adorno parle de « comparaison » *(Vergleich)* avant de l'appeler métaphore. Rhétoriquement, *sicut* « comme », introduit une comparaison. Le flou dans la terminologie d'Adorno – ce n'est pas la seule fois où Adorno dit indifféremment *métaphore* pour *comparaison* – est l'accompagnement chez lui d'un statut particulier de l'analogie. Elle se présente comme l'état englobant, ultime, de la conceptualisation et de la théorisation de l'analyse du langage et du sujet. La théorisation d'un mode qui ne peut pas connaître le concept.

Comparaisons ou métaphores – c'est le propre pour ce qui est du suggérer, et du pas plus que suggérer. C'est ainsi que le langage est traité par Adorno : « le sujet lui non plus n'est pas une caméra fixée sur un pied – *das auch das Subjekt nicht wie eine Kamera auf einem Stativ ruht* » (p. 110/334). Où le texte allemand dit *wie,* « comme ». Le langage est désigné comme « l'accord de compromis, la couche pâteuse intermédiaire entre la chose et la compréhension – *das mittlere Einverständnis, die*

1. *Trois études sur Hegel,* p. 109. Dans *Skoteinos oder Wie zu lesen sei : « Dass, beider Diskussion gerade von Klarheit, Descartes mit einer blossen Metapher* – "sicut" – *sich beschied die notwendig von dem abweicht, was sie erläutern, und darum selber alles eher als klar wäre, ist nicht zu unterstellen* » (*G.S.*, 5, p. 333).

klebrige Schicht zwischen Sache und Verständnis » (p. 119/341). Collante. À propos de Hegel, Adorno parle du « chimisme de sa propre langue – *in den Chemismus seiner eigenen Sprachform* » (p. 121/342). Il cherche des métaphores de l'insaisissable, – le mouvement du cinéma : « Selon une comparaison anachronique, les publications de Hegel sont plutôt les films de la pensée que des textes. – *Mit einem anachronistischen Vergleich sind Hegels Publikationen eher Filme des Gedankens als Texte* » (p. 133/353).

La théorie de cette représentation antireprésentative est la parataxe – le mode associatif : « On ne peut lire Hegel que de manière associative. – *Hegel kann nur assoziativ gelesen werden* » (p. 155/370). Seule lecture pour « rendre justice à Hegel », et qui paradoxalement est présentée par Adorno comme une critique, « critique de sa philosophie » (p. 158/373). Critique de la notion même du comprendre, par la revalorisation de l'équivoque *(Äquivokation)* comme fonction critique (p. 128/348).

Il est remarquable qu'Adorno trouve le même fonctionnement dans le discours antisémite nazi : « Il n'emploie pas la logique discursive mais est plutôt [...] ce qu'on pourrait appeler une fuite organisée d'idées. La relation entre prémisses et conclusions est remplacée par un lien entre les idées qui repose sur la seule ressemblance, souvent par association, en employant le même mot caractéristique dans deux propositions sans aucune relation logique[1]. » Sauf erreur, Adorno ne fait pas le rapprochement, et n'en tire rien. Il serait curieux justement de poursuivre. Et de montrer peut-être par là qu'il y a confusion sur la notion même de critique.

Skoteinos était le surnom d'Héraclite : l'Obscur. Adorno fait une théorie de l'obscur. En quoi « Hegel » joue chez lui un rôle qui le met dans le paradigme de l'essai, et de la musique : « On donnait à autrui des mots-repères, des entrées, quasi-

1. « *It does not employ discursive logic but is rather [...] what might be called an organized flight of ideas. The relation between premises and inferences is replaced by a linking-up of ideas resting on mere similarity, often through association by employing the same characteristic word in two propositions which are logically quite unrelated* », dans *Antisemitism and Fascist Propaganda* (1946), *G.S.*, 8, p. 401.

ment comme en musique. – *Man gab dem anderen Stichworte, Einsätze fast wie in der Musik* » (p. 121/343). C'est par l'inéclaircissable obscurité dans la pensée que le langage est *musique* pour Adorno. Il cite deux passages difficiles de Hegel, et les compare à la « prose la plus audacieuse de Hölderlin de la même époque » (p. 102/327), pour conclure que c'est « en quoi la philosophie spéculative – y compris celle de Schopenhauer – et la musique l'une à l'autre sont sœurs – *darin sind spekulative Philosophie – auch die Schopenhauers – und Musik miteinander verschwistert* » (p. 103/327). Et il cite Kant, qui faisait déjà une comparaison avec la musique, à propos du « lien des représentations obscures – *in der Verbindung dunkler Vorstellungen* » « pour les caractères de maints concepts (comme ceux du droit et de l'équité et comme ceux que le musicien associe lorsqu'il groupe ensemble plusieurs notes dans sa fantaisie) – *und des Tonkünstlers wen er viele Noten im Phantasieren zugleich greift*) » (p. 109/333). Il relève la métaphore musicale de Marx, dans ses écrits de jeunesse, à propos de Hegel : « *die groteske Felsenmelodie* » (p. 157/372).

La clarté n'est donc qu'une illusion – « la plate exigence de clarté et de distinction paraît désuète – *zum Zopf* » (p. 110/334), en regard de la pensée du non-identique. Parce qu'elle est le mouvement vers un objet « essentiellement en mouvement » d'un sujet qui « lui aussi est en mouvement – *auch selber sich bewegt* » (p. 110/334).

Parataxe, logique associative, musique : un même paradigme. Adorno le retrouve dans le lien sans lien d'une phrase à l'autre chez Beckett. La parataxe est le signe de l'absence de sens du langage, le signe du monde comme absence de sens, le signe de l'absence du sens comme seule possibilité d'un accès à un sens nouveau en train de se faire, le signe d'une historicité et d'une liberté. Une poétique du pire. La place – vide, mais possible – d'une éthique du langage dans une poétique absente.

L'antiméthode

Dans « Parataxe » (1963-1964), « l'une de ses études les moins hermétiques, les plus belles et les plus représentatives de sa

méthode[1] », Adorno montre le mieux comment la visée critique vise juste, et manque en même temps, en partie, son objet, parce que son anti-méthode n'a pas de méthode, et la critique de la rationalité ordinaire n'a pas sa théorie du langage.

C'est d'abord, après la critique de l'intention, qui était déjà chez Valéry, le primat de la philosophie sur la poésie, l'inclusion de la poésie dans la philosophie : « L'obscur des poèmes, non ce qui est pensé en eux, a besoin de la philosophie. – *Das Dunkle an den Dichtungen nicht was in ihnen gedacht wird nötigt zur Philosophie*[2]. » Parce que, phrase précédente : « Cet élément qui échappe à la philologie demande de lui-même l'interprétation. – *Dies der Philologie sich entziehende Moment verlangt von sich aus Interpretation.* » C'est le rapport traditionnel de la philosophie à la poésie. Il est particulièrement marqué dans l'herméneutique, et les dérivées de la phénoménologie. D'emblée, même pour une pensée du poème comme poème, du *Gedichtete*[3], le signe ordonne la philosophie. Elle y gagne d'être la philosophie. Elle y perd le poème, en croyant l'avoir, parce qu'elle est maîtresse du sens.

Tout en reconnaissant à la « science de la littérature – *Literaturwissenschaft* » (p. 310/450), contre la critique des sources et des influences, la « connaissance de la chose elle-même – *der Erkenntnis der Sache selbst* », Adorno met d'abord sur le même plan la poésie et la philosophie : « les poèmes et la philosophie ont la même finalité, le contenu de vérité – *Wahrheitsgehalt* » (p. 311/451), distinct de « ce que les mots désignent simplement – *das blosse Gemeinte* ». Puis, la poésie « a besoin de la philosophie comme du medium propre à produire au jour son contenu de vérité – *der Philosophie als des Mediums bedarf, das ihren Wahrheitsgehalt zutage fördert* » (p. 312/452). Troisième temps, la

1. Guy Petitdemange, postface à Theodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, Payot, 1989, préface et traduction d'Éliane Escoubas, p. 191, note 2.
2. « Parataxe » dans *Notes sur la littérature*, p. 310 ; *Noten zur Literatur, G.S.*, 11, p. 450.
3. *Das Gedichtete* qui est traduit tantôt par le « poématique », tantôt le « poématisé », référé à Walter Benjamin puis à Heidegger, c'est ce qui est devenu poème, le poème écrit – participe passé de *dichten*.

critique d'une confiscation complète de la poésie par la philosophie, comme inutile (« *taugt dazu ebensowenig* »...) : la critique de Heidegger, et de l'absence de la critique dans les sciences humaines, comme marque du « manque de sensibilité – *des Amusischen* » *(ibid.)*.

Les exemples de jargon de l'authenticité donnés par Adorno, à propos des commentaires de Hölderlin par Heidegger – Hölderlin nous contraint à la décision, « *dass Hölderlin "in die Entscheidung"* stelle » – montrent comment il procède. Il cite un exemple concret, mais ne fait pas d'analyse en termes de fonctionnement du discours. Ici, *la* décision, c'est l'intransitivité-substantialisée, retirée au relatif qui dit le concret empirique, donc superlativée par le coup même qui l'essentialise. Adorno propose : « on peut supposer qu'elle n'est autre que la décision bruyante et obligée entre l'être et l'étant – *und es vermutlich keine andere als die klappernd obligate zwischen Sein und Seiendern* » (p. 313/452). Mais rien ne permet de décider que c'est cette décision-là. Dans le vague d'une menace et d'une urgence elles-mêmes généralisées-absolutisées, c'est plutôt la décision *de* décision, et la décision *des* décisions, les incluant toutes, et n'ayant plus besoin d'en spécifier aucune. Mais Adorno ne fait pas cette analyse.

Il énumère quelques procédés rhétoriques de Heidegger, en concluant à une « sous-poésie – *Afterpoesie* » (p. 313/453). Il constate la sursimplification de Hölderlin par une « vénération démesurée – *die ins Masslose gesteigerte Ehrfurcht vor Hölderlin* » (p. 314/453), mais sous forme d'un jugement d'ensemble, sur la confiscation de la poésie par le philosophique : « C'est ainsi que la relation authentique de Hölderlin à la réalité, relation critique et utopique, est scotomisée. Il est censé avoir chanté, comme s'il s'agissait de l'être, ce qui dans son œuvre n'a pas d'autre lieu que la négation déterminée de l'étant. En affirmant prématurément la réalité du poétique, on escamote la tension de la poésie de Hölderlin vers la réalité, on neutralise son œuvre, qui n'est plus alors que l'harmonie avec le destin » (p. 314/454). Adorno n'est pas dupe de la duplicité de Heidegger : « Les protestations solennelles sur le poétique ne pèsent pas lourd face à la pratique

réelle de Heidegger » *(ibid.)*. Il montre sans réplique possible l'idéologie nationaliste dans la substitution des blondes Allemandes aux brunes de Bordeaux, « traînées par les cheveux » (p. 318/458).

Mais l'art de Hölderlin, absent chez Heidegger, est aussi absent chez lui, dans sa distinction d'avec le sacré. C'est plus une situation de Hölderlin, qu'une poétique de Hölderlin. Un principe sociologique, qui critique autant la réduction de la poésie à de l'idéologique et à de la philosophie que l'abstraction hors des « relations collectives à l'intérieur desquelles son œuvre s'est constituée et avec lesquelles elle communique jusque dans les cellules de son langage » (p. 320/460). Non un principe de poétique. C'est pourquoi la critique d'Adorno porte sur la déshistoricisation de la poésie chez Heidegger, sur « l'individualisme héroïque » de Heidegger (p. 321/461), plutôt que sur son absence de poétique.

D'où, malgré les exemples et les analyses qui ont raison de Heidegger, un constat de carence. *Pas de méthode*: « Il n'y a pas de méthode que l'on puisse confronter abstraitement avec celle de Heidegger. Celle-ci est fausse, dans la mesure où, en tant que méthode, elle se détache de la chose ; là où Hölderlin a besoin de philosophie, il lui en injecte de l'extérieur. – *Der Heideggerschen Methode ware keine andere abstrakt zu kontrastieren. Falsch ist jene, insofern sie als Methode von der Sache sich losreisst; dem, was an Hölderlins Dichtung philosophisch bedürftig ist, von aussen Philosophie infiltriert* » (p. 328/468). Précisément, contre Heidegger, la méthode est la poétique. Adorno montre, en négatif, le lien, entre la poétique et la méthode.

Il renvoie dos à dos la « séparation scolaire grossière entre le fond et la forme » et la « nouvelle poétologie – *neuere Poetologie* » (p. 328/469) qui « insiste sur leur unité – *auf ihrer Einheit insistiert* ». La « proclamation d'une unité inarticulée de la forme et du fond – *die Beteuerung unartikulierter Einheit von Form und Inhalt* ». Sans qu'on sache de quelle poétique il est question. Et il est certain qu'une incantation, quelle qu'elle soit, sur une prétendue unité du fond et de la forme ne peut guère fournir de concepts ni de moyens d'analyse, ne peut que rester incantation.

Cette unité, dit Adorno, serait à concevoir comme « tendue entre leurs éléments – *gespannte zwischen ihren Momenten*[1] » (p. 329/469). Adorno les entend comme devant « s'accorder dans le contenu – *im Gehalt zusammen stimmen* », et la forme : « au lieu de faire une vague allusion à la forme, il faut se demander quelle est sa fonction comme sédimentation du contenu. – *Anstatt auf Form vag sich zu berufen, ist zu fragen was sie selber, als sedimentierter Inhalt, leistet » (ibid.).* Mais qu'est-ce que *sédimenté ?* Une métaphore, au lieu d'un concept. Un mouvement vers le concept, mais arrêté. Et on ne sait pas où.

Adorno procède par accumulation. D'abord, dit-il, « la langue s'éloigne – die *Sprache fernrückt » (ibid.).* Qui ne nous fait guère commencer dans une idée claire. Puis, pour le début de *Pain et vin,* « l'objectalité épique – *epische Gegenständlichkeit* », passe par le *comme* et le *comme si,* « comme si elle était très lointaine – *als wäre sie weit weg* », « semblable à la mélodie du solitaire – *wie das Saitenspiel des Einsamen* ». Puis, continu à ce commentaire du poème, le commentaire lui-même devient métaphorique : « les vers de Hölderlin pour ainsi dire s'en frottent les yeux, comme si c'était une première fois – *reiben Hölderlins Verse sich gleichsam die Augen, als wäre es erstes Mal* ». Suit la métaphorisation d'une notion technique, celle d'*hiatus,* qui la soustrait à son tour à tout sens clair, puisque *hiatus* ne paraît pas ici avoir une valeur phonétique, mais sémantique : « Ce n'est que par le hiatus, par la forme, que le fond devient un contenu – *Durch den Hiatus erst, die Form, wird der Inhalt zum Gehalt* » (p. 329/470). Ce que prouve aussitôt l'expression : « le hiatus expressif est purement et simplement transféré dans le langage – *der ausdrückende Hiatus rein in die Sprache verlegt* ».

Pour le style noble imité de Klopstock, les strophes non rimées sont dites « plus près de la prose et de ce fait plus commensurables à l'expérience du sujet que les strophes rimées officiellement considérées comme subjectives » (p. 330/470). Mais rien ne

1. Les traducteurs français d'Adorno semblent s'obstiner à toujours traduire *Moment* par « moment », brouillant le sens temporel et le sens physique de « facteur », que je traduis ici par « élément ».

justifie que la prose soit dite plus « commensurable à l'expérience du sujet – *der Erfahrung des Subjekts kommensurabler* » sinon le présupposé conventionnel et formel, traditionnel, sur la rime. Immédiatement, la notion insaisissable de langue *pure,* compliquée d'une allusion aux textes sacrés, qui laisse dans le vague la différence entre la poésie (les derniers hymnes de Hölderlin) et le sacré : « La langue pure, dont ils figurent l'idée, serait une prose analogue aux textes sacrés. – *Die reine Sprache deren Idee sie konfigurieren, wäre Prosa wie die heiligen Texte* » *(ibid.).* Où malheureusement ne se voit qu'un mélange confus et naïf, qui semble effacer, ou oublier, que les textes sacrés sont décrits ici à travers des traductions, et que la traduction s'interpose entre le texte et le sacré. Sans parler de la notion trouble, en elle-même, de prose. Car la Bible n'est pas en prose. N'est pas en vers non plus. Le Coran non plus.

Bien que le statut du poème soit tout autre chez Adorno que chez Heidegger, il n'y a pas davantage chez lui de philologie et de poétique. L'accumulation des métaphores et des notions floues s'achève sur une comparaison musicale : les strophes de Hölderlin « se rapprochent plutôt des articulations de la forme musicale de la sonate de cette époque » *(ibid.).* Comparaison qui, outre qu'elle n'est qu'affirmée et non argumentée, ne peut avoir qu'un semblant de technicité – pris dans la relation fiduciaire traditionnelle entre le langage et la musique.

Le comble de la métaphore, qui réalise l'inarticulé de l'unité du fond et de la forme qu'Adorno mettait dans la « poétologie », est de s'affirmer comme non-métaphore, de s'oublier comme métaphore. Par une métaphore : le « sous-cutané ». C'est bien ce que fait « il se constitue chez Hölderlin une forme sous-cutanée, non métaphorique dans sa conception. – … *bildet bei Hölderlin sich eine subkutane, unmetaphorisch komponierte Form* » *(ibid.).*

Dans son opposition au langage, la musique est le modèle de la « synthèse non conceptuelle », où entre la poésie, comme « dissociation constitutive » (p. 331/471). La parataxe, opposée au jugement *(Urteil)* et de « nature musicale – *musikhaft* » est la « liaison associative des phrases, à la manière d'un rondo – *die rondohaft assoziative Verbindung der Sätze* » (p. 332/472). Et

l'effet de ce rapprochement maximal de la-pensée-du-langage vers la-pensée-de-la-musique (qui, elle, a toute la technicité qu'il lui faut, en dehors des sentimentalisations qui parlent d'elle) est de rendre impossible une pensée technique du langage comme rythme, à proportion même de ce rapprochement. Puisque c'est la métaphore comme métaphore qui en est l'accomplissement. Une métaphore performative de cet acte de théorie spécifique, qui empêche précisément la théorie : « Le renoncement à une affirmation prédicative rapproche tout à la fois le rythme d'une ligne musicale... – *Der Verzicht auf prädikative Behauptung nähert ebenso den Rhythmus einem musikalischen Verlauf an...* » *(ibid.).* Tout s'arrête au *comme.* Les « configurations micrologiques », tout est *wie in Musik,* « comme dans la musique » (p. 332/473).

Adorno décrit la parataxe comme une logique qui peut à son tour ramasser au passage d'autres analogies, comme celle de l'image de Reverdy, passant aussi par la « zone de la folie » de Hölderlin, et les « correspondances » de Baudelaire. L'analogie-musique plonge jusque dans la vieille identification entre poésie et métaphore, continue, mais ambiguë, d'Aristote aux surréalistes.

« Antiprincipe » (p. 341/481), la parataxe ne fait pourtant que s'installer dans le schéma même du signe, à la place que la théorie traditionnelle assigne à l'irrationnel-poésie. Curieusement, chez Adorno, tout autrement que chez Heidegger, mais comme chez Heidegger, Hölderlin, dans sa poésie tardive, prend un rôle emblématique de poète de la poésie, de représentant et de héros de la poésie.

L'analogie musicale aboutit à une autoaffirmation, une quasi-tautologie : la poésie est la poésie, la poésie est l'antiprose. L'effet est double : impossibilité de la poétique, impossibilité d'une théorie critique. Toutes deux une seule et la même. Tournées vers la même nécessité, la même absence de la théorie critique et de la poétique.

Comme des oranges dans du papier de soie

Dans *Jargon de l'authenticité,* le sous-titre « Sur l'idéologie allemande » affiche l'héritage de Marx, la mêlée de l'*Ideologiekritik* et de la *Sprachkritik,* l'indiscernable du langage et de l'idéologie, qui fait précisément qu'il n'y a pas eu de théorie marxiste du langage. Et que la philosophie même qui se constitue de dénoncer l'illusion de l'idéologie, et de la philosophie du langage, s'inverse en idéologie. De là, une analyse d'une rhétorique. L'unité étant la notion même de jargon, où se mêlent indifféremment Jaspers, Heidegger et d'autres. En quoi, l'unité de la poétique étant une œuvre, le jargon ne peut être qu'une rhétorique, et son analyse une rhétorique, au sens d'Aristote.

Une polémique, plus qu'une critique. À la Karl Kraus. Par l'ironie, l'invective, l'affirmation plus que la démonstration : l'allusion à la « prétentieuse » *Lettre sur l'humanisme* (p. 75/447), les termes de « banalité » philosophique, de *Geheimniskrämerei,* « épicerie du secret ». Parce que la polémique n'argumente pas. Elle joue son numéro, un peu pour la galerie, un peu pour elle-même, pour se faire plaisir, non pour détruire une argumentation adverse. Elle touche juste, elle peut faire mal, mais ne détruit pas. C'est à la critique de détruire.

Quand Adorno écrit, du fascisme, que « le langage lui offre un asile – *die Sprache gewährt ihm Asyl*[1] », il pose clairement la relation entre société et langage à la manière des sociologues. La société d'abord, la langue ensuite. Ce qu'inverse Benveniste par : « la langue est l'interprétant de la société ». Adorno partage avec toute la philosophie de son temps l'absence de la théorie du langage. Et cette absence a cet effet de théorie, comme chez ses contemporains, de les rendre dupes des descriptions de Heidegger dans *Être et temps,* Adorno partage l'admiration traditionnelle : « Heidegger perçoit correctement le caractère abstrait du verbiage "comme tel"... – *Richtig gewahrt Heidegger*

1. *Jargon de l'authenticité,* p. 43 ; *Jargon der Eigenlichkeit, Zur deutschen Ideologie, G.S.,* 6, p. 416.

die Abstraktheit von Geschwätz "als solchem"... » (p. 111/480). Il lui reproche de condamner le bavardage, « mais non la brutalité à laquelle le bavardage s'allie, et c'est sa véritable faute, alors qu'en soi il est bien moins coupable. – *Er verurteilt das Gerede, aber nicht die Brutalität, mit der zu paktieren die wahre Schuld des an sich weit unschuldigeren Geredes ist* » (p. 112/481). Ce qui implicitement admet la description du bavardage sans la critiquer. Ce qu'aucun de ses contemporains n'a les moyens de faire. Il s'y attaque, mais avec une métaphore qui ne montre que son impuissance : « Dès que Heidegger veut réduire le bavardage au silence, sa langue cliquette comme une armure. – *So bald Heidegger das Gerede zum Schweigen verhalten will, klirrt seine Sprache mit der Rüstung* » (p. 112/481).

Dans les termes traditionnels du réalisme et du nominalisme, le jargon est réaliste : « ... il se pose comme transcendant à l'égard de sa propre signification – *es sich als transzendent gegenüber der eigenen Bedeutung setzt* » (p. 45/418). Adorno le sait, qui parle dans *Skoteinos* du « vieux réalisme épistémologique du reflet – *der alte Abbildrealismus*[1] », et, dans le *Jargon* de « l'hypostase heideggérienne des existentiaux » (p. 145/512). Mais il lui arrive un lapsus révélateur. Il inverse les termes. Et qualifie de « théorie purement nominaliste de la langue, dans laquelle les mots sont des jetons interchangeables que l'histoire laisse intacts – *[eine blank nominalistische Sprachtheorie], der die Worte austauschbare Spielmarken sind, unberührt von Geschichte* » (p. 45/418) l'état du langage où les mots sortent de leur « contexte d'intelligibilité – *aus jedem solchen einsichtigen Zusammenhang heraus* ». Mais leur état *nominaliste* est bien celui où l'histoire entre en eux, où « les mots isolés prennent leur charge au régime de la phrase, du jugement, du contenu de pensée – *die einzelnen Worte aufgeladen werden auf Kosten von Satz, Urteil, Gedachtem* ». Adorno a voulu dire *réaliste* et il a dit *nominaliste.* Si c'est bien une énormité, elle dit une vérité d'Adorno qu'Adorno ne peut pas dire. C'est que certainement il se voit lui-même comme *nominaliste,* étant le démystificateur du réalisme de l'authenticité. Or en

1. *Trois études sur Hegel,* p. 113 ; *G.S.,* 5, p. 33[illegible]

décrivant l'opération du réalisme, sans le savoir ou le vouloir, c'est *lui-même,* dans sa musicalisation du langage, sa métaphorisation du non-identique, qu'il énonce. En inversant les termes, il affirme qu'il est nominaliste. Son erreur dit sa vérité. Mais la réversibilité interne du lapsus le fait mentir. *Dialectique négative* (p. 104/131) redit le lien à Heidegger.

Jargon de l'authenticité avait « l'aspect d'une intervention pratique – *den Aspekt praktischen Eingriffs* » (p. 39/526) contre un « moyen de pouvoir – *Machtmittel* » qui était devenu un « contrat social – *Sozialvertrag* » (p. 53/426). Il y a le constat, qui lui n'est pas une métaphore, et il y a un mode métaphorique pour l'énoncer au moment même où il décrit le non-jargon comme du non-métaphorique – ce qui était linguistiquement non fondé: « Mais tous ces mots tirés de la langue, à laquelle ils sont dérobés – l'arôme du charnel, le non-métaphorique – sont spiritualisés en silence dans le jargon – *All diese Worte beziehen von der Sprache, der sie geraubt sind, das Aroma des Leibhaften, Unmetaphorischen, werden aber im Jargon stillchweigend vergeistigt* » (p. 62/434-435). La métaphore, c'est le *stillschweigend,* en silence.

La carence de la méthode est telle qu'elle ne laisse plus qu'un étayage polémique, et non critique, à la proposition que Hannah Arendt trouvait « indescriptiblement affligeante », où Adorno écrivait en 1963 que la philosophie de Heidegger est « fasciste jusque dans ses composantes les plus intimes[1] ». C'est pour reconnaître le sens et les limites d'une telle proposition qu'il y avait à faire la poétique du langage Heidegger. Pour montrer, ce qu'Adorno ne fait pas, que le poétique et le politique y sont dans une relation d'implication réciproque *jusque dans leurs composantes les plus intimes.*

Adorno, qui le sait, ne sait le dire que sur le mode du *comme si.* Les mots du jargon « sonnent comme s'ils disaient quelque chose de plus haut que ce qu'ils signifient – *klingen, wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten* » (p. 45/419).

La langue de tous les jours, parlée ici et maintenant, devient dans le jargon « comme si elle était la langue sacrée – *als wäre*

1. Cité par Éliane Escoubas, préface au *Jargon de l'authenticité,* p. 30, note 1.

sie die heilige » (p. 48/421). En vrac, et dans leur incohérence, les métaphores montrent les mots comme des choses, et leur incohérence est l'image seconde de l'hétéroclite qui justement prend ce qu'il a sous la main, dans le bazar de la vie ordinaire, pour se défendre : « le jargon s'empare aussi de mots banals, les élève vers les hauteurs et les recouvre de bronze – *bronziert sie* » (p. 44/417), « émanations congelées – *gefrorene Emanationen* » (p. 46/419), l'essence conceptuelle « disparaît sous le vernis – *unter der Deckfarbe verschwindet* » (p. 48/421), « les mots noirs sont numineux, tout autant que les mots lessivés et banchis – *die schwarzn Worte so gut wie die weissgewaschenen* » (p. 61/433). Quant au concept, « en vertu de son caractère abstrait, le concept est injecté comme de l'huile lubrifiante dans la même machinerie qu'il voulait autrefois attaquer – *Dank seiner Abstraktheit lässt sich der Begriff als Schmieröel in die gleiche Maschinerie spritzer die er einmal stürmen wollte* » (p. 83/454). C'est sans doute parce qu'il ne s'agit pas de poésie, mais du bric-à-brac de l'idéologie, qu'il y a plus de métaphores visuelles ou physiques, dans le *Jargon* que musicales : « des contacts qu'organise une langue barbouillée de couleurs éclatantes – *organisierte Kontakte von der Sprache mit Leuchtfarbe beschmiert* » (p. 95/465), ou « les nerfs de la langue [...] s'irritent contre la substantivation – *sprachliche Nerven [...] revoltieren gegen die Substantivierung* » (p. 128/496). Métaphore musicale : le jargon est « l'orgue Wurlitzer de l'esprit – *die Wurlitzer Orgel des Geistes* » (p. 51/424), métaphore filée par la suite du texte, où les mots, déjà comparés à des textiles, le sont à la « musique des jeunes » *(Jugendmusik)* qui « accompagne volontiers le jargon et est accompagnée par lui – *die den Jargon gern begleidet und von ihm sich begleiten lässt* » (p. 5/447).

La comparaison qui me semble rassembler, dans *Jargon de l'authenticité,* toute la méthode non-méthode d'Adorno, parce qu'elle a le concret et la force d'une imagerie, et qu'elle fait une synthèse non-conceptuelle au lieu d'une analyse du langage, serait : « *L'aura,* avec laquelle les mots sont emballés comme des oranges dans du papier de soie, prend sous sa propre régie la mythologie langagière, comme si on ne pouvait pas se fier tout à fait à la force irradiante des mots. – *Der Nimbus, in welchen*

die Worte verpackt werden wie Orangen in Seidenpapier, nimmt die Sprachenmythologie in eigene Regie, als vertraute man ihrer Strahlkraft doch nicht ganz » (p. 70/442). Si on dit *comme des oranges dans du papier de soie,* on a tout dit, et rien dit, la fois, et il n'y a plus rien à dire, dans cette voie-là. Sinon entasser les métaphores. Aussitôt, les mots sont « mélangés à des couleurs artificielles – *mit Farbstoff versetzt* », et quelques lignes plus loin, décrits comme des panneaux publicitaires, « cloués sans règle et repeints d'une couche isolante lumineuse – *die reglos festgenagelten und mit einer leuchtenden Isolierschicht übermalten Worte* ». La critique d'une mythologie est elle-même mythologie.

Quand il ne condense pas sa vision du langage en métaphores, Adorno observe la « langue surannée – *veraltete Sprache* » (76/448) de Heidegger dans les aphorismes de *Aus der Erfahrung des Denkens,* leur ressemblance avec l'art populaire. L'analyse de l'enracinement de Heidegger en province, portant sur des arguments, non sur des mots, fait une critique de l'idéologie. Analyse sociale et historique des enjeux conceptuels, à partir du mot *Bindung* comme traduction de *religion* (p. 88-90/459-460), ou sur *Begegnung,* rencontre (p. 94-464). Analyse technique du *Dasein* comme ipséité (p. 122/490), de même que sur la tautologie de l'être (p. 133/501), la violence, la mort, la totalité. Il semble bien que les analyses portent plutôt sur l'idéologie, et les analogismes plutôt sur le langage. Sur les mots. Mais tous deux inséparablement réalisent le programme du sous-titre, que ramasse la phrase : « Le jargon de l'authenticité est l'idéologie comme langage, abstraction faite de tout contenu particulier. – *Der Jargon des Eigentlichkeit ist Ideologie als Sprache unter Absehung von allem besonderen Inhalt* » (p. 152/520).

Dès qu'Adorno revient à la littérature, à la poésie, ce n'est plus l'idéologie qui est langage, mais le langage d'Adorno qui devient idéologie. Outre une brève allusion à Kafka, « parfait contraire du jargon – *vollkommenes Widerspiel zum Jargon* » (p. 97/467), Adorno s'en prend particulièrement à Rilke, qui est pour lui un des « fondateurs » (p. 99/468) du jargon.

Le rejet, tout polémique de la « poétaillerie – *Poeterei* » (p. 99/469) s'obtient en mettant la poésie sur le terrain du vrai

ou faux. Faux, selon Adorno, par une « harmonique théologique que dément l'état du sujet solitaire et séculier qui parle là », rejet qui amalgame plusieurs irrationalismes en faisant comme s'ils étaient solidaires, et responsables du fascisme : « la langue de Rilke se tient sur la crête, comme beaucoup d'éléments irrationalistes à l'époque qui a précédé le fascisme » (p. 100/469). Les surréalistes sont aussi coupables pour Simone Weil. Paradoxalement, c'est le raisonnement symétrique que tenaient les nazis contre l'art dégénéré. La condamnation de Rilke est contradictoire : « c'est là une mauvaise poésie lyrique, malgré sa virtuosité ». Surtout, elle est fondée sur une notion de vérité étrangère à la poétique : « Du fait que cette théorie lyrique s'émousse à l'égard de la vérité et de la précision de ses mots. » C'est là où il le faudrait le moins, qu'Adorno revient au concept.

Rapprocher Adorno et Heidegger

Pourtant, poétiquement, Adorno a raison, contre Heidegger, contre le jargon de l'authenticité. Mais il ne peut pas l'analyser, poétiquement. Il sait seulement en faire sa propre écriture.

La véhémence et la constance de l'affrontement, qui n'est peut-être pas dénué chez Adorno même d'une certaine fascination, lui aussi, pour Heidegger, puis aussi la défensive des partisans ou parfois sectateurs de la tradition heideggérienne a produit presque un genre littéraire philosophique : le rapprochement, la comparaison d'Adorno avec Heidegger[1]. La visée ostensible en est de réduire à néant la critique, montrer même combien sans le savoir il y a dans Adorno du Heidegger. C'est pourquoi il importe, pour la poétique, d'observer la dispute.

Rainer Rochlitz a montré qu'en dehors de la stratégie polémique il y a, étrangement, le « constat d'une affinité[2] » : un

1. Adorno s'en plaignait : « À qui embrasse du regard la continuité de mon travail, il ne devrait pas être permis de me comparer à Heidegger dont la philosophie est fasciste jusque dans ses composantes les plus intimes », cité par Éliane Escoubas dans sa préface au *Jargon*, p. 30, note 1. Première partie de cette phrase qui tend à être oubliée.
2. Rainer Rochlitz, « Le *Jargon* en français », *Critique*, n° 503, avril 1989, p. 280.

« diagnostic apparenté » sur la situation de la philosophie après Hegel. Un même point de départ : que la philosophie n'est pas science. Mais Adorno écrivait que « ce qu'elle a de flottant n'est rien d'autre que l'expression de l'inexprimable en elle-même. En ceci, elle est vraiment la sœur de la musique[1] ». Et c'est en maintenant l'inexprimable comme inexprimable que, paradoxalement, sans faire une poétique, Adorno maintient la possibilité de la poétique. Il est vrai aussi qu'elle reste plus de l'ordre du mystère que du problème. En ceci Adorno est plus du côté de Wittgenstein que de Heidegger.

Mais chez Heidegger, tel que l'analyse Adorno, « l'inexprimable devient exprès et compact dans le mot être ; la protestation contre la réification se trouve réifiée, rendue étrangère au penser et irrationnelle. [...] Nulle est l'expression immédiate de l'inexprimable[2] ». Heidegger veut *avoir l'être.* Il veut supprimer l'inexprimable, c'est-à-dire, en termes de poétique, identifier la poésie et le sacré, identifier tendanciellement la pensée et le dévoilement même de la vérité. C'est par là qu'il se rend impossible la poétique. Ce que prouve immédiatement le fait que devant un poème il ne dispose que de la paraphrase.

Rochlitz concluait que « rapprocher aujourd'hui Adorno et Heidegger ne peut signifier que dégager des problématiques parallèles, communes aux grandes pensées de l'époque, non pas effacer des engagements incompatibles, ni amortir le choc de la critique adornienne ou réitérer le silence hautain de Heidegger » (p. 281), – qui comportait, et comporte encore, l'ignorance des « analyses des sciences sociales ». Chez les héritiers.

Il est vrai que Heidegger et Adorno sont d'une même époque, au sens où la théorie du langage, et les sciences du langage, leur sont initialement étrangères. Un manque de philologie.

1. Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1978, p. 92. Passage cité par R. Rochlitz. *Negative Dialektik, G.S.*, 6, p. 115 : *« Ihr schwebendes aber ist nichts anderes als der Ausdruck des Unausdrückbaren an ihr selber. Darin wahrhaft ist sie der Musik verschwistert ».*

2. *« ... wird das Unausdrückbare ausdrücklich und kompakt im Wort Sein ; der Einspruch gegen Verdinglichung verdinglicht, dem Denken entäussert und irrational. [...] Nichtig ist der unmittelbare Ausdruck des Unausdrückbaren »* (p. 92/116).

Comme de continuer, l'un et l'autre, à se référer à l'apocryphe de Nietzsche, *La Volonté de puissance*[1]. Mais ce qu'ils font chacun de leur ignorance est tout autre.

C'est ce que tentent de brouiller les apologistes heideggériens. Ainsi la traductrice de *Jargon de l'authenticité* ne se contente pas de mal traduire[2]. Surencadré entre préface et postface, le texte d'Adorno est accompagné d'un mode d'emploi qui tend à le vider de son sens et de son effet.

Recette polémique. D'abord reconnaître la polémique : « sans doute rapide, excessif parfois, de parti-pris souvent » (p. 9). Ce qui laisse entendre qu'on est objectif. Ensuite la présenter comme pure écriture. Ce qui la désamorce, puisque ce n'est plus alors, subjectivement, que de l'art. La rapprocher du mode de composition de Walter Benjamin dans le *Passagenwerk.* Ce qui met, sans analyse, et indûment, Adorno et Benjamin dans un même discontinu. Mais contribue à lire Adorno contre Adorno à partir d'Adorno, de l'acceptation initiale de la musique, pour retirer Heidegger à la critique.

Pour cela, d'abord, noter que Heidegger, comme Adorno, se réfère à Humboldt. Cet exercice passe lui-même par le rabattement, favori chez certains, de Humboldt sur Kant, qui a pour effet d'effacer la différence irréductible entre Humboldt et son siècle, en prélevant les éléments qui conviennent pour suggérer une continuité entre Humboldt et Heidegger[3]. Continuité fictive qui ne tient aucun compte de la conception originale du langage chez Humboldt comme un continu historique de discours entre langue et littérature, langue et culture.

Puis, de deux prémisses obscures en forme de question est tirée une conclusion interro-négative qui vaut une affirmative :

1. Adorno, à la fin de « L'essai comme forme », en 1958.
2. Comme l'a montré Rainer Rochlitz dans son article.
3. C'est ce que fait la même Éliane Escoubas, dans « La *Bildung* et le "sens de la langue" : Wilhem *[sic]* von Humboldt », *Littérature,* n° 86, mai 1992, qui tend également à rapprocher Walter Benjamin de Heidegger. Pour une situation critique du rapport de Heidegger à Humboldt, et une mise en situation historique et actuelle de Humboldt, du point de vue de la théorie du langage, le travail le plus informé et le plus tourné vers Humboldt est *Humboldt ou le Sens du langage,* de Jürgen Trabant, Liège, Mardaga, 1992.

« n'y a-t-il pas une certaine proximité entre l'*ekstasis* de la notion heideggérienne de la "langue" et la thématique adornienne de la *constellation*? N'y a-t-il pas une certaine proximité entre la "traduction" non identitaire comme essence-langue de la langue chez Heidegger et la thématique adornienne de la *négation déterminée*? » (p. 21). Mais l'*ekstasis* de Heidegger est à l'opposé de la *constellation*: elle est l'essentialisation comme origine-essence-vérité eks-traite du contexte, comme le reconnaît parfaitement Adorno, mais la constellation est tout empirique, contextuelle, historique[1]. La conclusion du syllogisme en forme d'échappatoire – « La "langue" heideggérienne n'échappe-t-elle pas dès lors au "jargon" ?» – est donc fausse. Ou bien elle est une feinte, pour égarer qui ne s'y retrouve pas ou ne vérifie pas, ou bien elle est elle-même la marque sincère d'une incompréhension et d'Adorno et de Heidegger, si elle est capable de voir une proximité entre une conception empirique et historique du langage, et une essentialisation radicale. Mais la mauvaise foi apparaît, puisque la comparaison est vue entièrement à travers le langage Heidegger: car la critique de l'idéologie par Adorno (dans la tradition de Marx) est prise comme étant du même ordre que la description du *on* et du bavardage dans *Être et temps*. Or la comparatrice reconnaît elle-même que l'objet n'y est pas le même: la quotidienneté chez Heidegger, le langage même de la philosophie chez Adorno.

L'illusion d'une réconciliation. Dans un combat prétendu identique, contre la totalité, contre l'identité – « penseurs, tous deux, de la négation? » – c'est l'exercice scolaire du masquage des contradictions et des différences, son irénisme, qui est plutôt une insensibilité à l'historicité. Et l'arrogance du maître de vérité, dont chaque argument est une tentation de mensonge.

L'exercice de la postface est d'un autre style. La préface ouvrait vers une réconciliation, feinte, en réalité une absorption. La postface clôt sur l'indignation. Elle réfute, elle récuse. Guy

1. Par exemple, dans *Jargon de l'authenticité* (p. 81/452). Le modèle de la constellation est « le comportement de la langue », non par les définitions de concepts mais comme « rapport » et histoire, dans *Dialectique négative*, II, « Constellation » (p. 131-132/164-165).

Petitdemange pose d'abord que jamais Adorno n'a abandonné la critique, « tant lui est essentielle la question du maniement du langage » (p. 159, note 1). Mais selon une distinction perfide, à la Sainte-Beuve, qui donne la critique pour une incapacité de création : « on dirait une vocation douloureuse à la douleur, faute de faire œuvre créatrice en art ou en philosophie » (p. 160). Outre le cliché (et ce qu'il a de fallacieux, et même de *situé,* idéologiquement, si on n'oublie pas son passé d'avant-guerre) de l'opposition entre la création et la critique (le Juif est destructeur, le Juif est critique), il y a quelque énormité, à glisser ainsi qu'avec Adorno, il n'y a pas d'*œuvre,* mais seulement une « distance critique ».

Le rejet est péremptoire et massif: « la mauvaise humeur frise la mauvaise foi » *(ibid.),* « Adorno est comme incapable de lire Heidegger » (p. 161). Tout en se défendant de résumer, ce qu'il fait, bien sûr, Guy Petitdemange ramène la description polémique du jargon par Adorno, insensiblement, comme irrésistiblement, à un tableau (tant est forte l'admiration) laudatif: « Il s'impose, à la dérobade, comme une œuvre d'art [...] Une magie [...] Le lecteur est saisi [...] La pensée n'est plus jugement, relation [...] elle se cristallise en îlots [...] Heidegger [...] capable, plus que les poètes et sans les artifices de la poésie, de faire briller [...] C'est le ton et une rare puissance de suggestion, nullement grandiloquente, qui ont pour conséquence de susciter l'adhésion [...] Infiniment rares sont les hommes capables de lui laisser cette autonomie [...]» (p. 162). Au point que le jugement défavorable qui suit, « C'est l'idéologie dans sa forme la plus subtile et la plus redoutable. Le discours sombre dans la sacralisation du langage » (p. 163), est étrange, et de peu de poids. Passant du ton aux arguments, Petitdemange transforme le lapsus d'Adorno, sur Heidegger « nominaliste » (p. 164) en contresens, mais sans le voir, puisqu'il n'en fait rien, et comme il le développe (« étrangère à la différence que fait le dehors, y compris l'histoire »), ce contresens devient le sien. Au passage, « l'idéologie allemande », au sens de Marx chez Adorno, devient synonyme de la germanité heideggérienne. Petitdemange conclut par le jugement tout subjectif: « Mais la critique est plus frappante que toujours convaincante » *(ibid.).* Curieusement, alors

qu'Adorno n'a cessé de commenter des actes de langage, et que le résumé notait : « Le langage vaut par lui seul » (p. 162), il termine sur : « même surdité à la langue » (p. 164), en rebondissant sur un autre rapport, celui de Popper à Adorno.

Pour « déclôturer la pensée » (p. 167), qui serait la visée supposée commune de Heidegger et Adorno, à partir de la même « puissance du négatif » chez Hegel, et pour aller, en apparence, vers une conciliation encore, Petitdemange évoque un des derniers écrits de Franz Rosenzweig qui « comporte une formule de ralliement à Heidegger » *(ibid.).* Cette fois, c'est en *théologisant* ces deux styles de pensée aussi dissemblables, en montrant, dans leur obscurité, quelque chose qui relève de *l'attitude religieuse,* qu'est obtenue cette communion. C'était une réaction de Rosenzweig après la rencontre de Davos en 1929, où le rationalisme de Cassirer avait eu moins de succès que le ton de la révélation farouche de Heidegger.

Mais ce ralliement, cet élan vers une pensée nouvelle, auto-annonciatrice, comporte une obscurité que Petitdemange ne découvre pas, sachant trop sans doute ce qu'elle a de scabreux. Comme Walter Benjamin faisait voler son Baudelaire « porté par des anges purement juifs[1] », Rosenzweig (mais il est mort cette même année 1929) et Petitdemange, qui en sait davantage, font voler Heidegger avec des ailes juives. On peut douter si c'eût été de son goût. La « voix des prophètes » (p. 168), chez Hermann Cohen, peut-être, mais chez Heidegger… Et l'exercice de Marlène Zarader n'a pas convaincu[2]. Enjuiver Heidegger, le mystère tourne court, on passe en accéléré, sans explicitations, de « l'idée de révélation » chez Rosenzweig à l'*Ereignis* chez Heidegger (p. 176), qui aboutit elle-même à une « résignation, foncièrement conservatrice » (p. 179), laquelle tient à la « décision

1. Lettre de Walter Benjamin à Adorno, du 6 août 1939. *Correspondance de Walter Benjamin,* Aubier Montajgne, 1979, II, p. 304.

2. Marlène Zarader, *La Dette impensée, Heidegger et l'héritage hébraïque,* Seuil, 1990. Comme la traduction américaine de Humboldt pré-post-chomskisait Humboldt pour y retrouver Chomsky, Marlène Zarader heideggérianise la Bible pour y retrouver Heidegger. À travers une information hébraïque toute de seconde main, l'opération du réalisme : les mots en hébreu ne désigneraient pas les choses, ils leur *« enjoignent d'être »* (p. 58).

pronazie » par la simple interrogation, qui reste interrogation : « Et n'y aurait-il pas de lien entre ? » Où se concentre toute la lâcheté philosophique des heideggériens, à lâcher l'homme pour sauver la pensée, ce qui surabstrait l'abstraction de Heidegger. Lui, ne séparait pas, ne se séparait pas ainsi en deux.

Au terme de l'analyse, ayant cité, pour le contraste, l'« écoute exceptionnelle » de Max Kommerell au livre de Heidegger sur Hölderlin, le verdict : « En comparaison, le texte d'Adorno ne semble pas une critique, ni même une polémique. Il serait plutôt le fruit d'une volonté prétextuelle de pulvériser une pensée en disqualifiant non ce qu'elle dit mais sa manière de le dire » (p. 192). Par quoi elle est disqualifiée puisqu'elle n'a pas touché à la pensée.

Certainement, c'est ce que croit l'auteur de la postface. Mais au moment même où il profère son jugement dernier, il ne voit pas que les concepts sur lesquels il se fonde font le contraire de ce qu'ils disent. La séparation qu'il introduit entre le dire et la manière de le dire est la radoteuse séparation entre le fond et la forme dont la faiblesse est notoire, lecture de facilité qui élude les difficultés, et dont le triomphe à si bon marché ne couvre qu'une défaite. Disqualifiée la disqualification.

Ce n'est plus la conciliation, c'est la séparation. D'un côté, la dialectique de la raison, « d'un autre côté, il y a la langue » (p. 193), et « L'incantation tenant lieu de savoir ne se prête aucunement à discussion. Face au repli de Heidegger dans les sortilèges de sa langue qu'il est seul à mettre au jour, Adorno fait figure de raisonneur déraciné et polyglotte » *(ibid.)*. Attitude parfaitement heideggérienne : la pensée contre la culture, l'essence contre l'attitude naturelle et les sciences empiriques. Jusque dans la mention, ailleurs, qui prend tout son sel ici de « l'incursion de plus en plus fréquente de mots étrangers (latins, français, anglais) dans sa prose » (p. 185, note 1). Et c'est la deuxième fois, après l'argument du critique-destructeur-et-non-créateur, que le contradicteur d'Adorno utilise un argument qui a une histoire *sale*. Et qui en garde le mépris.

C'est quand la pensée du signe se croit victorieuse qu'à son insu elle connaît sa plus grande défaite : par son incapacité à

penser l'irréductible unité du dit et du dire, du langage et du sujet, du langage et du politique, du continu masqué par le discontinu. Et c'est quand elle montre partout son dualisme, que le plus petit bout d'empirique montre à tous qu'elle ne sait pas penser le langage.

Après Auschwitz un poème

Quand, en 1949, Adorno écrit *Critique de la culture et société*, il oppose au « désastre régnant – *Umwesen* » (*Prismes*, p. 7 ; *G.S.*, 10-1, p. 11), à « l'abîme – *Abgrund* » (p. 23/29), une exigence qui ne se voulait pas seulement d'intelligibilité, mais aussi transformatrice : « Dialectique signifie intransigeance à l'égard de toute réification – *Dialektik heisst Intransigenz gegenüber jeglicher Verdinglichung* » (p. 19/26).

Situation bloquée cependant : « Même la réflexion la plus radicale sur son propre échec se heurte à une limite : celle de se réduire à n'être que réflexion et de ne rien changer à l'existence dont témoigne l'échec de l'esprit – *Selbst der radikalsten Reflexion aufs eigene Versagen ist die Grenze gesetst, dass sie nur Reflexion bleibt, ohne das Dasein zu verändern, von dem das Versagen des Geistes zeugt* » (p. 21/28). La raison n'est pas seulement sociologique : « Le critique dialectique de la culture doit à la fois y participer et ne pas y participer – *Der dialektische Kritiker an der Kultur muss an dieser teilhaben und nicht teilhaben* » (p. 22/29). Elle est aussi théorique. Puisqu'elle est d'intelligibilité. Et tient nécessairement, étant de l'ordre du sens, toute la chaîne du sens, depuis celui d'un mot jusqu'à celui d'une société et d'une histoire, selon un sens du sens qui ne peut pas ne pas être critique.

Adorno est critique envers le causalisme « vieilli – *veraltet* » *(ibid.)* du rapport entre superstructure et infrastructure qui rend impossible dans le marxisme une théorie du langage. Critique envers l'utilisation politique, idéologique de la « dépendance de la superstructure à l'égard de l'infrastructure » (p. 18/24). Mais « la méthode immanente n'y échappe pas non plus. Son objet l'entraîne dans l'abîme – *Allerdings wird davon am Ende auch die immanente Methode ereilt. Sie wind von ihrem Gegenstand*

in den Abgrund gerissen » (p. 22/29). Même rapport ambigu à la « méthode dialectique » : « Moins la méthode dialectique peut aujourd'hui partir de l'identité hégélienne du sujet et de l'objet comme d'une chose établie, plus elle est obligée de se souvenir de l'ambiguïté des éléments isolés – *Je weniger die dialektische Methode heute die Hegelsche Identität von Subjekt und Objekt sich vorgeben kann um so mehr ist sie verpflichtet, der Doppelheit der Momente eingedenk zu sein* » (p. 21/28).

Adorno est critique. Mais pas au point de penser en dehors de ce qu'il critique : superstructure, méthode dialectique. Aussi, c'est sur lui-même que porterait sa réflexion : « Ce n'est pas son action dissolvante qu'il faut reprocher à la critique – c'est encore ce qu'elle pourrait faire de mieux – mais le conformisme de son apparente indocilité – *Kritik tut unrecht nicht, sofern sie auflöst – das wäre noch das Beste an ihr – sondern sofern sie durchs Nichtparieren pariert* » (p. 10/15).

Autant la condamnation morale portée contre le monde, autant la situation d'échec de la critique participent d'une même raison. Mais c'est une raison absente. Elle apparaît en négatif. Elle aussi a la « prodigieuse puissance du négatif ». Elle se montre dans la condamnation fameuse de la poésie après Auschwitz, qui fait la clausule (le mot de la fin étant *contemplation*) de *Critique de la culture et société* : « La critique de la culture se trouve en face des derniers degrés de la dialectique entre culture et barbarie : après Auschwitz écrire un poème, est barbare, et engloutit aussi la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible aujourd'hui d'écrire des poèmes. Devant la réification absolue, qui avait présupposé le progrès de l'esprit comme un de ses éléments et qui aujourd'hui s'apprête à le faire entièrement disparaître, l'esprit critique n'est pas à la hauteur, tant qu'il demeure sur lui-même dans une autosuffisante contemplation[1]. »

1. *« Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz em Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben. Der absoluten Verdinglichung, die den Fortschritt des Geistes als eines ihrer Elemente voraussetzte und die ihn heute gänzlich aufzu-*

Auschwitz montait au paroxysme, au comparatif absolu, l'hétérogénéité radicale, mais toute traditionnelle, entre le langage et la vie. Ou la mort. Le paradigme anthropologique du signe. Montait, corrélativement, de l'aveu même d'Adorno, l'incompréhension, en agrandissant au-delà de toute mesure le gouffre qui les sépare. Plus l'éthique semblait prendre de place, plus l'éthique elle-même était coupée de la théorie du langage. Ironiquement, l'effet est analogue, quand « Auschwitz » est opposé à Heidegger, pour séparer le nazi du philosophe, et sauver la pensée. La pathétisation du thème pousse à comprendre d'autant moins que le scandale est plus fort, et touche à l'inconcevable. Ce qui inverse, contre sa propre intention sans doute, le sens de l'indignation d'Adorno : cette rhétorique du signe ne joue pas le rôle qu'en attendait Adorno. Elle n'interdit pas le poème. Elle interdit la critique[1].

C'est le résultat paradoxal des Lumières, de leur dialectique. De la séparation des raisons, la raison esthétique, la raison éthique, la raison politique, les raisons des sciences. La modernité ayant été la critique même de ces séparations. Dans le langage plus qu'ailleurs, étant donné la centralité irréductible du langage dans tous les actes du social. D'où la nécessité de porter partout dans le social la théorie du langage. Mais telle que seule la transforme la théorie de ce que la littérature, la poésie font du sujet, et montrent de l'historicité. Alors seulement la poétique et la modernité ne font plus qu'une même théorie critique.

---

saugen sich anschickt, ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation ».

1. Plus tard, dans *Dialectique négative* (III, III, « Après Auschwitz »), Adorno est revenu sur cette impossibilité, en l'aggravant : « La sempiternelle souffrance a autant de droit à l'expression que le torturé celui de hurler ; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes. Par contre la question moins culturelle n'est pas fausse qui demande si après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit qui par hasard y échappa et qui normalement aurait dû être assassiné » (p. 284/355-356). Avec la « culpabilité de celui qui a été épargné », la question du poème remplacée par celle de la vie, le langage est rabaissé au « droit à l'expression ». Il s'agissait de beaucoup plus avec le pouvoir dire. Voir la première question comme seulement « culturelle » est faible. Adorno n'a fait qu'aggraver la distance entre le langage et la vie.

Mais ce n'est pas l'état de la théorie chez Adorno. C'est donc la théorie traditionnelle qui ne peut pas concevoir le poème, après Auschwitz. Il faut dire qu'elle ne comprend pas plus un poème qu'elle ne comprend Auschwitz. Wittgenstein est plus proche des racines anthropologiques de la théorie traditionnelle qu'Adorno, quand il se contente d'une rage de dents, comme exemple. Avec Auschwitz, ce n'est pas seulement le poème qui ne peut plus rien dire, c'est toute la théorie critique. Et c'est son silence qu'Adorno donne à entendre, pathétiquement, presque comme dans la musique.

18. Le langage chez Habermas ou Critique, encore un effort[1]

Avant la théorie de l'action communicative

Théorie de la société et totalité

Une théorie de la connaissance sans celle du langage, ou avec un statut du langage tel qu'il invalide l'entreprise, l'état lui-même de la théorie du langage ne permet plus une telle situation. D'où le point de départ de ce travail. La figure théorique que constitue Habermas aujourd'hui est remarquable et importante. C'est pourquoi, dans la visée d'une théorie critique du langage par les sciences humaines, et des sciences humaines par le langage, il y a lieu d'analyser la Théorie critique par le statut qui y est fait au langage, chez Habermas, reconnu généralement comme l'héritier, le continuateur, de Horkheimer.

La nouveauté, l'exigence, de la Théorie critique, a été de montrer « qu'une critique radicale de la connaissance n'est possible que sous forme de théorie de la société[2] ». Freud aussi,

1. À titre de convergence remarquable, d'autant plus que la critique y a une origine, une visée et des moyens différents de ceux qui sont ici au travail, il importe de signaler l'analyse dont j'ai pris connaissance ce livre déjà sous presse, de Francis Jacques, « Sur les programmes de recherche de J. Habermas et de K.O. Apel », dans *L'Espace logique de l'interlocution*, Puf, 1985, chapitre VIII, notion d'*a priori* communicationnel, p. 374-382. F. Jacques y examine entre autres la « tendance sociologiste » de Habermas, le privilège que prend chez lui la « conformité sociale », dans un hégélianisme qui « suppose une pensée de la totalité et postule l'unité de la raison », avec un appareil conceptuel « composite » qui fait que le projet n'atteint pas une « véritable méthode critique ». Mêmes résultats dans l'analyse présentée ici, qui fouille davantage une théorie du langage que Habermas emprunte, suppose, applique, mais ne fait pas.
2. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976, p. 31 (texte de 1968).

à partir de la psychanalyse, est allé « sur le terrain d'une théorie de la société » (*ibid.,* p. 305). Il s'agit de le faire à partir de la théorie du langage. C'est la direction majeure, reprise comme un leitmotiv. Après un commentaire de *L'Avenir d'une illusion:* « À nouveau il apparaît que la théorie de la connaissance ne peut être réalisée que comme théorie de la société » (*ibid,* p. 321, note 19).

Plusieurs difficultés se présentent. La Théorie critique comporte une *« orthodoxie en suspens*[1] *».* Celle du marxisme, celle de son histoire. La « philosophie matérialiste de l'histoire » confirme que « l'unité du monde est le premier présupposé de la philosophie de l'histoire » (*ibid.,* t. II, p. 55), sans tenir compte que cette unité-universalité se fait nécessairement dans l'unité-universalité du signe linguistique indo-européen. Avec sa poétique, son éthique, sa politique. L'effet-langage est le formalisme du sens, qui a produit le primat culturel de l'herméneutique. L'herméneutique est la théorie du langage qui remplace les modes de signifier par le comprendre: « Les sciences morales *[Geisteswissenschaften]* ont beau appréhender les faits dont elles s'occupent grâce au comprendre *[Verstehen]*[2]. » Habermas se réfère deux fois à Gadamer, dans *Connaissance et intérêt* (p. 176, n. 1; p. 326, n. 29). La désignation même des sciences montre l'herméneutique: sciences *« empirico-analytiques »* (*ibid.,* p. 145), et *« historico-herméneutiques »* (*ibid.,* p. 147), ou simplement *« sciences herméneutiques »* (*ibid.,* p. 160). Ce qui met entièrement l'histoire et le langage sous la dépendance d'une notion du sens présupposée, qui ne saurait donc être mise en question par l'exégèse qui se fonde sur elle. La philologie, ou « interprétation des textes » (*ibid.,* p. 148) en est un secteur. Puis, des « sciences praxéologiques *[Handlungswissenschaften]* » (*ibid.,* p. 149): critique de l'idéologie et psychanalyse, en termes de « conscience ».

La marque de Hegel est continue dans Habermas. Il note, dans un commentaire sur Marx: « cette science de l'homme

1. Jürgen Habermas, *Théorie et pratique,* Payot, t. II, p. 17.
2. Jürgen Habermas, « Connaissance et intérêt », *La Technique et la science comme « idéologie »,* Gallimard, 1973, p. 137.

ressemble aussi à la phénoménologie de l'esprit de Hegel en ceci qu'elle se sait contenue dans le processus de formation qu'elle rend présent dans le souvenir. La conscience connaissante doit se diriger aussi contre elle-même en critique de l'idéologie[1]. » Projet d'autoréflexion et de critique déjà chez Marx. L'effet en a été la confusion de l'idéologie et du langage. La continuité Hegel-Marx est distinctive de la Théorie critique : « L'héritage de la philosophie se change bien plutôt en critique de l'idéologie, attitude qui détermine la méthode de l'analyse scientifique elle-même. Mais en dehors de la critique, il ne reste à la philosophie aucun droit » (*ibid.*, p. 96). Ainsi la Théorie critique est totalisante : « la théorie de la connaissance, selon sa définition philosophique, est une entreprise qui vise au tout » (*ibid.*, p. 40). Son fonctionnement est son origine : « Hegel affirme, à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit,* que cette conscience critique est le savoir absolu » (*ibid.*, p. 51).

La généalogie comme rhétorique

La théorie ne se constitue pas sans écrire son histoire, la théorie de son histoire. Le projet de la connaissance, chez Habermas, procède par critiques successives. Critique de Kant par Hegel, « Métacritique de Hegel par Marx », et ainsi à la suite, jusqu'à l'« autoréflexion » des sciences morales. Autoréflexion qui arrête le processus. Il ne peut plus y avoir le suivant, puisque la position de l'énonciateur y est déjà la position suprême. Selon un mouvement à la Hegel, la critique aboutit à Habermas parce qu'elle est Habermas. Mais la critique de la Théorie critique impose d'observer ses opérateurs logiques.

La théorie fait de son histoire une généalogie, qui procède par négations, et dépassements. Voyance et cécité alternatives. *Connaissance et intérêt* montre l'histoire de la philosophie en Théorie critique. En quoi, histoire particulière, elle est aussitôt celle de l'universel. C'est-à-dire qu'elle ressemble à l'histoire de la philosophie. Une série de degrés par « au contraire », « mais »,

1. *Connaissance et intérêt,* p. 95.

chutes, ascensions. L'écoute du rythme de cette histoire fait entendre la dialectique comme rhétorique, l'ouverture comme fermeture. Un coquillage où on entend la rumeur de la théorie traditionnelle à l'intérieur de la Théorie critique.

« Au contraire Hegel voit que la critique kantienne de la connaissance commence par une conscience qui n'est pas transparente à elle-même[1]. » « Seul Marx aurait pu lui disputer la victoire » (p. 56), « pour Marx au contraire » (p. 57), « mais Marx interprète ce qu'il fait dans le concept étroit d'une autoconstitution de l'espèce par le seul travail. Le concept matérialiste de la synthèse n'a pas une assez grande extension [...] Bien plus, il a empêché Marx lui-même de comprendre de ce point de vue sa démarche » (p. 75). Marx donne une « clé » (p. 76) pour interpréter la *Phénoménologie de l'esprit*, « Mais en même temps il s'illusionne sur la réflexion en la réduisant au travail » *(ibid.)*. Après deux fois « si Marx » (p. 96), la négation : « Marx n'a pas », et « Il suffisait à Comte [...] de prendre au mot Marx », et « il a entrepris avec succès la tâche, abandonnée par la théorie de la connaissance et dont Hegel et Marx se croyaient dispensés, d'une méthodologie des sciences » (p. 97). Le positivisme a donc accompli une implication non développée par Marx, le « remplacement de la théorie de la connaissance par la théorie de la science » (p. 102). Mais jusqu'à « l'idée naïve selon laquelle la connaissance est la description de la réalité ». C'est « l'illusion objectiviste » (p. 103). Celle-ci ne peut être surmontée-dépassée que par l'*« autoréflexion des sciences »*. Rôle de Peirce et de Dilthey. La Théorie critique est la délivrance du sens à la fois inclus et obscurci en chacun de ses prédécesseurs. Libérer de l'objectivisme passe par « saisir le fondement des intérêts qui commandent la connaissance » (p. 104).

Philosophie de l'histoire du sens, la Théorie critique montre les clôtures de la représentation. Semblable chez Comte et chez Marx : « Le savoir qu'invoque Comte pour interpréter la signification du savoir positif n'est pas lui-même soumis aux détermi-

1. *Connaissance et intérêt*, p. 48. Les références suivantes ne comportent que la page.

nations de l'esprit positif » (p. 105). L'histoire du sens est ainsi la rhétorique qui met en place le « sens de la science » : circularité de la donation de sens et de l'écriture de son histoire. Comte est une des figures du primat des sciences sur l'histoire. Habermas montre que le positivisme, qui a écarté la science de la métaphysique, « ne peut lui-même s'exprimer qu'à travers des concepts métaphysiques » (p. 113) ; que le « concept positiviste de fait » (p. 117) est une stratégie qui élimine le sujet de la connaissance.

L'opérateur qui manœuvre la chrono-logique du progrès de la connaissance est « dès que » (deux fois, p. 123). Par rapport à la copie de la réalité que fabrique l'objectivisme, « dès que nous renonçons à une ontologie qui nous induit en erreur, nous pouvons comprendre un système de référence scientifique donné comme le résultat d'une interaction entre le sujet connaissant et la réalité » *(ibid.)*. L'autoréflexion est un élément de la Théorie critique avant la Théorie critique. Vectorisation et progrès : « Le premier à entrer dans cette dimension d'une théorie de la science réfléchissant sur elle-même est Ch.S. Peirce » *(ibid.)*. Puis, c'est le cercle où Peirce s'enferme (p. 153, 171). De nouveau l'objectivisme : « Si Peirce… », « il aurait dû » (p. 172). Dilthey également « s'empêtre pourtant dans un cercle vicieux » (p. 184), « il retombe dans l'objectivisme » (p. 212). C'est par « l'intérêt pratique de connaissance » que Habermas reprend et déborde Dilthey, alors que Dilthey « ne parvient pas, malgré son orientation kantienne, à dépasser un concept contemplatif de vérité » (p. 214).

La psychanalyse « répond » (p. 219) au problème que Dilthey n'a pas pu résoudre. Ainsi se clôt le chapitre sur l'herméneutique. Étrange dialogue non-dialogue des théories, aveugles et sourdes sur elles-mêmes inévitablement, et dont l'apport serait de résoudre les problèmes de ceux qui ont une tout autre historicité, donc d'autres problèmes, chaque fois. Dans ce dialogue des morts, il n'est pas sûr que les prédécesseurs se reconnaîtraient dans ces tentatives de conciliation. En particulier, Habermas suggère un dépassement de *« l'imbrication des procédés empirico-analytiques et de l'herméneutique »* (p. 218), chez Dilthey. Problème majeur, mais lié à son historicité. Cette solidarité des concepts fait que ni Freud ni personne ne « répond » à

Dilthey, qui fait pour son compte une « rechute » (p. 218) dans l'objectivisme.

La troisième partie de *Connaissance et intérêt* présente « la critique comme unité de la connaissance et de l'intérêt », où l'unité réalise la dialectique ternaire à la Hegel, par les rôles de Freud et de Nietzsche. La généalogie commence à Kant et à Fichte, qu'elle juxtapose et oppose : « Kant ne peut pas », et « Fichte fait ce pas » (p. 238) – qui consiste à « réaliser l'unité de la raison théorique et de la raison pratique » *(ibid.)*. Puis, « Nous ne suivons pas » (p. 243). Hegel contre Fichte : « Hegel choisit à juste titre... », avec le tri suivant : « Mais nous ne pouvons *pas davantage* suivre l'intention de la *Phénoménologie de l'esprit* » *(ibid.)*. Il y a donc un éclectisme second, si on peut dire, dans cette succession de reprises et de négations : « Ni Peirce ni Dilthey n'ont compris » (p. 245). À la fois elle théorise qu'« un milieu vivant est un ensemble d'intérêts » (p. 244), et elle en méconnaît la solidarité interne, au profit d'une seule recherche, ahistorique : faire « ressortir cette solidarité de la connaissance et de l'intérêt » (p. 245). Freud apporte « l'autoréflexion comme science ». Mais la fin du chapitre sur Freud constate un nouveau cercle vicieux : « Aussi n'est-il pas judicieux de décrire cette même connexion [entre le moi, le ça et le surmoi] à l'aide du modèle structural que l'on fait dériver de lui » (p. 276). Mais Habermas conserve, et utilise, le « modèle des trois instances » (p. 289) qu'il venait de critiquer. À son tour, « Freud succombe à un objectivisme » (p. 283), et Habermas le dépasse en disant la vérité de Freud que Freud lui-même ne pouvait pas dire : « Il n'a pas conçu la métapsychologie comme la seule chose qu'elle puisse être dans le système de référence de l'autoréflexion : comme une *interprétation générale de processus de formation* » (p. 285).

Par-dessus Freud critique de Marx (p. 312, 313, 316), et Marx critique de Freud (p. 315, 316), Marx qui a « tacitement gardé la synthèse comme point de référence » (p. 317), la clausule rhétorique est Nietzsche (p. 321), négation de la négation de Freud : « Non, notre science n'est pas une illusion. » Nietzsche fait une « dissolution métacritique de la connaissance en général » *(ibid.)*. Il la mène « à son terme » comme *« autodéni de la réflexion »*

(p. 322). Mais il n'exerce sa critique du positivisme que parce qu'il « partage le concept de science du positivisme » (p. 322). Il est « prisonnier du positivisme » (p. 329). Il voit la science « étrangère aux intérêts qui seuls pourraient lui donner une *signification* » (p. 324). Lui non plus ne « perce pas encore à jour le fait que l'objectivisme est une fausse *autoconception* scientiste » (p. 325). Clausule forte, puisque c'est « avec les moyens de la réflexion elle-même » (p. 330) que Nietzsche nie la critique. Donc il l'impose. Cette « contradiction ironique » *(ibid.)* fait le dernier chapitre d'une préhistoire, celle de la Théorie critique.

Cette histoire du sens a cependant continuellement présupposé à la fois une théorie du sens, et son propre sens comme direction et clôture. Il faut donc en reconnaître les éléments.

Méconnaissance et intérêt

Il y a, chez Habermas, une reconnaissance affichée de l'importance du langage pour la théorie de la société. Mais cette reconnaissance n'est pas incompatible avec une méconnaissance seconde.

Ainsi la troisième thèse de « Connaissance et intérêt », en 1965, expose que « les intérêts qui commandent la connaissance se forment dans le milieu du travail, dans celui du langage et dans celui de la domination[1] ». Dans une théorie critique, il est nécessaire que les éléments eux-mêmes soient critiques, et non empruntés à la théorie traditionnelle. Si un élément aussi important que la théorie du langage ressortit à la théorie traditionnelle, l'ensemble bascule dans la théorie traditionnelle. Or ni le marxisme, ni la psychanalyse, ni jusqu'ici la Théorie critique n'ont pu sortir de la théorie traditionnelle du langage. Le langage y est tout entier mis dans, ou laissé à, l'herméneutique. Situation allemande et philosophique. Elle apparaît précisément dans la mise en garde, défiance tout ensemble justifiée et héritée, qui expose la contradiction entre l'herméneutique et le marxisme : « Par opposition à l'idéalisme qui caractérise

1. *La Technique et la science comme « idéologie »*, p. 155.

l'herméneutique des sciences sociales, la sociologie critique se garde bien de réduire les structures de sens objectivées dans les systèmes sociaux aux contenus d'une tradition culturelle[1]. »

Le point de vue sociologique, par sa recherche des « rapports de force » (*ibid.*, p. 43), a été entraîné à une défiance envers le langage qui s'est, dès *L'Idéologie allemande,* fixée en défiance envers les idéologies. Effet théorique, la confusion entre le langage et l'idéologie[2]. Parce que la seule théorie du sémiotique et du sémantique était celle du signe, et de la langue, non une théorie du discours comme activité des sujets. Le formalisme du sens étant dans le dualisme même du contenu et de la forme, il contient et maintient un substitut théorique du langage comme psychologie de la conscience. Au dualisme formel-sémantique correspond le dualisme de l'homme-mot et de la réalité-chose, qui n'a d'autre concept de relation que le reflet, métaphore de causalité. Ainsi Habermas parle des « structures formelles de l'éthique du langage, dans lesquelles s'est exprimé l'humanisme bourgeois de Kant jusqu'à Hegel et Marx », pour dire avec le terme marxiste traditionnel qu'elles « reflètent » un « monopole dans la définition de l'humanité »[3]. *Langage* y a le sens de Marx, sens sémiotique, et non linguistique, ou qu'on pourrait dire encore métaphorique : langage de la bourgeoisie, langage de la marchandise, langage du canon. Métaphore du discours, et de l'idéologie. En termes de classe. La défiance envers le langage-discours conduit à postuler la transparence du langage, sa disparition, soit sous forme de conscience, soit en esprit : « l'Esprit lui apparaissait tout simplement et pour toujours – le socialisme y compris – comme de l'idéologie[4] ». Défiance envers les « tentatives de justification », les « contenus sémantiques changeants », les « barrières dans le domaine de la communication » (*ibid.*, p. 43), tous « blocages » qui sont « inhérents aux structures mêmes de la communication ». C'est la vieille rhétorique de

1. Introduction de 1971 à *Théorie et pratique,* t. I, p. 42.
2. Je renvoie, pour le statut du langage chez Marx, au *Signe et le poème, op. cit.*, p. 248-283.
3. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité,* Payot, 1978, p. 174 (texte de 1973).
4. *Théorie et pratique,* t. II, p. 45.

l'argumentation. Mais au lieu d'être prise réellement comme inhérente à la communication (et Humboldt incluait l'incompréhension dans la compréhension), elle est traitée, dans la philosophie traditionnelle du langage, chez Hobbes par exemple, comme un mal, un vice, un obstacle à la transparence désirée. La notion de « contenu », ou de « pensée » (*ibid.*, p. 56) permet la fiction de cette transparence, l'escamotage du signifiant. De même la prise sémiotique, qui envisage la suppression de « l'option entre un mode d'expression verbal ou un mode d'expression non verbal » (*ibid.*, p. 43). L'irréductibilité du signifiant est une gêne. On s'en débarrasse encore par le renvoi à une « pragmatique universelle », qui elle aussi dissout la spécificité langage. La dernière stratégie traditionnelle qui dissout le langage dans la politique du signe est celle qui l'enfouit dans le « consensus rationnel » (*ibid.*, p. 47).

Cependant la théorie du langage est désignée, par Habermas, à côté de la théorie de la connaissance, de la logique et des mathématiques, « au cœur des disciplines philosophiques » (*ibid.*, p. 54). La transposition du « modèle psychanalytique dans la théorie sociale » (*ibid.*, p. 46) transporte le statut du langage propre à la psychanalyse dans la théorie de la société[1]. La linguistique apparaît peu, et c'est la plus formalisée[2], ou au plan normatif, peu moderne pourtant, le « recours au fondement normatif de la communication linguistique courante » (*ibid.*, p. 49). L'emploi même du terme de *communication* situe la référence au langage dans un entour théorique caduc et pauvre. On voit mal comment, dans ces conditions, « l'avant-garde du prolétariat » trouvera à la fois « les armes de la critique » et la « critique des armes » (*ibid.*, p. 56, 59) avec des concepts du langage aussi réduits, et réducteurs. Cela alors que « la critique de l'idéologie s'avère plus urgente au fur et à mesure que les formes d'aliénation deviennent plus raffinées » (*ibid.*, p. 16). Précisément « dans

1. Pour une analyse du langage dans la psychanalyse, je renvoie au *Signe et le poème, op. cit.*, p. 305-325 et à *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage, op. cit.*
2. Un renvoi à Katz-Fodor-Postal, note 21 de l'introduction à *Théorie et pratique*.

la sphère de la culture ». Pour une théorie qui se veut « théorie de l'activité communicationnelle[1] ». Cette situation impose une étude des composantes du langage selon la Théorie critique.

Les signes ne comprennent que les signes

Dans *Connaissance et intérêt,* la première conception du langage mentionnée est celle qui se trouve dans un texte tardif de Marx (cité, p. 68-69, note 27), où le langage, qui suppose des « rapports sociaux déterminés », est désigné selon le mode biblique de la nomination : « les hommes donnèrent des noms », et « cette dénomination n'est que l'expression conforme à la représentation pour désigner ce que l'action répétée a transformé en expérience ». Où le primat du nom est un premier blocage à la théorie. Le second est le statut du sujet : « l'espèce se *pose* d'abord *comme* sujet social » (*ibid.,* p. 72), par le travail, sujet divisé en « interaction des sujets de classe » (*ibid.,* p. 88). Ce sujet ne peut pas être un sujet d'énonciation, seulement un sujet d'énoncé. C'est-à-dire un objet rhétorique du discours révolutionnaire.

La deuxième théorie du langage qui, dans son ordre de passe, déborde cette théologie, est celle du signe, dans son statut renouvelé par la taxinomie de Peirce, qui maintient en même temps la théorie traditionnelle. Ici la vectorisation s'inverse ; « Peirce anticipe » (*ibid.,* p. 131, note 13) sur Cassirer. Qui pourtant reste « le premier ». Bien que tous deux prennent leur référence à Kant : « De même, Peirce a la conviction » *(ibid.)* qu'il n'y a de conscience qu'à travers la représentation. La « critique du langage » *(ibid.)* y reste dans le signe. Qui est l'obstacle majeur à une théorie critique du langage. La connotation, au sens logique de représentation, et la dénotation, objet auquel « un prédicat vrai peut être attribué » (*ibid.,* p. 136) sont un binaire traditionnel. Peirce y ajoute le « sentiment de la nature des choses » (*Collected Papers,* V, p. 290 ; cité, *ibid.,* p. 137). Le dualisme classique comporte son effet, l'instrumentalisme. Il est là, dans cette tournure traîtreusement anodine, à propos

1. *Raison et légitimité,* p. 10.

d'Alfred Lorenzer qui « dépasse le langage, dans la mesure où celui-ci sert à la communication » (*ibid.*, p. 288).

Le passage par Peirce apporte le « réalisme des universaux » (*ibid.*, p. 141). Peirce confond la réalité « avec ce que nous *énonçons* de vrai à son sujet » (p. 142). Cette logique du langage est une figure de la théorie doublement avantageuse : caution de scientificité et de modernité, état de la théorie traditionnelle qui ressemble le plus à une théorie critique. Cette deuxième qualité lui permet de renforcer l'opposition classique du général au particulier, qui a tant servi à masquer une épistémologie des sciences du langage et de l'histoire par une épistémologie des sciences de la nature. Le mode d'« existence du général » (*ibid*, p. 145) mène à une analyse des « conditions de la connaissance possibles » (p. 151), pour échapper à la *réalisation* du général. Au cercle vicieux de Peirce (p. 153-171). La logique du langage, chez Peirce, est un passage vers une logique de la recherche scientifique, des relations « entre le général et le particulier » (p. 163). Le schéma du signe est intact : le langage, et la science, dans le général ; le particulier concret, la vie et le sujet de l'autre côté. Habermas reprend pour lui les « catégories générales abstraites » (p. 197, 218) du langage. Peirce s'enferme dans un « concept objectiviste de connaissance qui ne peut élucider la théorie que par elle-même » (p. 168). Mais le réalisme des universaux illustre l'importance du statut du langage pour la théorie de la connaissance. Un statut du sujet y est lié, « le sujet du processus de recherche et d'apprentissage » (p. 170), et « c'est précisément ce sujet que Peirce ne peut pas concevoir, parce qu'il applique le critère pragmatiste du sens à la fois au concept d'esprit *et* à celui de matière » *(ibid.)*. Le résultat du transit de la théorie du langage par la logique de Peirce est donné par Habermas lui-même comme une régression : « Nous retombons ainsi dans un réalisme des universaux interprété par les seuls moyens de la logique du langage (p. 172) » – un « usage monologique du langage » (p. 173), opposé au dialogue entre sujets.

Dilthey est cette figure, antithétique à Peirce, du rapport entre le langage et la connaissance qui tente une logique spécifique des sciences morales, distincte de celle des sciences de la

nature. La différence, « Dilthey ne la voit pas, bien sûr, dans deux formes différentes d'objectivation, mais *dans le degré* de l'objectivation » (p. 177). L'intervention de Habermas par ce *bien sûr* suppose que ces deux catégories devraient ressortir à une seule forme d'objectivation. Avec Dilthey, la critique fait l'histoire de l'herméneutique. Mais Schleiermacher en est absent. Tout le théologique. Il s'agit de l'« interprétation scientifique de l'expression verbale » (p. 191, note 34), du comprendre (p. 180), comme « psychologie de la compréhension » (p. 181) et pourtant « critique nette du psychologisme » (p. 182). Dilthey exclut « l'emploi de la biographie psychique et de la psychologie au service de notre connaissance de cette grandeur interne » (cité, *ibid.*). Dilthey inclut du poétique dans la *« production* du sens », – « si l'on entend par *poiesis* la création d'un sens, c'est-à-dire le processus de production dans lequel l'esprit s'objective lui-même » *(ibid.)*. L'objet des sciences morales est caractérisé par la « connexion de la vie, de l'expression et de la compréhension » (cité, p. 183). Puisqu'un sujet qui est à lui-même son objet définit les conditions de la « science historique » (p. 184). Privilège de la biographie. Où le moi biographique est lui-même « rapport dialogique » (p. 192). La signification est alors un « dérivé du sens de l'histoire » (p. 189). L'échange entre signification et histoire paraît dans la notion d'« horizon de vie », et de *Zeitgeist* (p. 192, n. 36). Le langage est intersubjectivité. Donc il est langage ordinaire. Et la philologie, la « science fondamentale de l'histoire », écrit Dilthey (cité, p. 249). Mais cette relation entre langage et histoire se retrouve sur le plan du général et du particulier : « la compréhension herméneutique doit employer des catégories *inévitablement générales* pour saisir un sens *inaliénablement individuel* » (p. 193). Problème du langage parce qu'il est d'histoire, problème d'histoire, parce qu'il est du langage.

L'herméneutique apparaît comme une stratégie d'unification du champ de la connaissance. La compréhension herméneutique efface la frontière entre le logique et l'empirique, le factuel et le symbolique (p. 196). Elle est « la forme scientifique des activités interprétatives quotidiennes » (p. 209). Dans le langage ordinaire défini par la propriété d'« exprimer l'indi-

viduel par des catégories générales » (p. 198 et p. 202, 212), la formalisation des sciences exactes transporte encore la distinction entre « langage pur » et langage « souillé » (p. 199). Autre « fossé » *(ibid.)*, entre l'« expression verbale » et les « relations vitales individuelles ». Bien que le langage ordinaire rende communicable, « même indirectement, ce qui est ineffablement individuel » (p. 198). C'est à l'interprétation de combler le « fossé ». Dilthey inclut dans le langage ordinaire *« trois classes de manifestations vitales »* (p. 202) : l'expression verbale, les actions, l'expression non-verbale. Ce tableau n'est plus donné dans la généalogie des théories, mais dans une sorte de co-présence, de continu avec les jeux de langage de Wittgenstein. La vulgate, le consensus.

Si « la connaissance analytique est une autoréflexion » (p. 266), c'est parce qu'elle est liée à l'intersubjectivité parlante, mais paradoxalement sans théorie du langage. Du rythme. À propos du concept d'inconscient, Habermas écrit : « À cet effet, il aurait fallu proprement une *théorie du langage* qui n'existait pas alors et dont aujourd'hui les contours commencent seulement à se dessiner » (p. 270). C'est surtout le manque de la théorie qui aborde le refoulement avec une *« analyse du langage »* (p. 273) – « l'absence d'une théorie développée du langage est ici sensible » *(ibid.)* – pour constituer un *« modèle d'ex-communication »* (p. 274). Dans le cercle vicieux du modèle structural, qui décrit la connexion d'où il est tiré, *« le langage de la théorie est plus pauvre que le langage dans lequel la technique a été décrite »* (p. 277). C'est que le modèle du signe, de la langue, et de la métrique est ce qui laisse le moins de place au sujet. En tant que signifiant, il reste hors du sens.

C'est pourquoi le cercle herméneutique, relation *« avec la vie »* (p. 208), suppose une poétique, pour faire la critique du signe, et du sens. Il est notable que la littérature est absente de l'état des rapports que résume Habermas entre le langage et l'herméneutique. Voici comment est située la poésie : « Tout langage ordinaire permet des allusions réflexives à quelque chose d'inexprimé. Maintes catégories d'allusions sont même devenues des conventions, soit dans des sous-systèmes, comme

le mot d'esprit et la poésie, soit dans des formes stylisées de langage, comme l'ironie, la litote, l'imitation, ou dans des tropes traditionnels comme la question rhétorique, l'euphémisme, etc. » (p. 203). La poésie est mise dans le langage ordinaire. Ce qui n'est pas le statut de l'anti-arbitraire banal, des idéologies poétisantes, qui opposent la poésie à l'« universel reportage » selon Mallarmé, réalisant le double coup de méconnaître l'ordinaire et la poésie même, confondue avec une idée de la poésie. De même la linguistique structurale, la générative et la pragmatique, toutes excluent la poésie du langage ordinaire. Sans parler de la rhétorique. Qui ramène tout, y compris la poésie, à du rhétorique. Mais ce statut de la poésie n'accède pas à la spécificité, par la réduction à un sous-système conventionnel d'allusion. La juxtaposition avec le mot d'esprit est le signal classique d'une méconnaissance qu'on rencontre autant dans la rhétorique structuraliste que chez certains psychanalystes. Le sujet spécifique du poème est escamoté en étant mis sur le même plan que le mot d'esprit. Le discours est ramené à la langue. La signifiance, à un jeu de signifié. Le rythme, au signe. Réduction à la fois herméneutique, par le primat du sens, et rhétorique, par l'isolement vers la plus petite unité, et par la taxinomie. Il n'en faut pas davantage pour reconnaître, par la place faite à la poésie, un état traditionnel de la théorie de la littérature. Et ce qu'elle implique du langage.

L'épistémologie du consensus

L'ancienne et la nouvelle alliance sont le renfort mutuel que se donnent l'un à l'autre le schéma du signe et l'épistémologie des sciences de la nature. L'opposition du général et du particulier en est un point de passage révélateur. Le primat des sciences de la nature mène à la visée d'unité épistémologique sur le modèle de ces sciences. Seul modèle supposé de la rigueur. Ce mythe épistémologique du XIXe siècle est ce que nous raconte le marxisme, ainsi que la Théorie critique, et le structuralisme, qui voyait déjà le mariage de la linguistique et de la biologie, et la grammaire générative, qui, par éthologie et psychologie, déshistoricise le

langage. Un récent rapport officiel[1] ne montre pas autre chose. Vieillerie poétique, vieillerie linguistique, et vieillerie politique.

C'est ce que Habermas appelle, dans *Connaissance et intérêt*, la « fiction du jeune Marx » – « à savoir que la science de la nature subsume la science de l'homme comme celle-ci subsume la première » (p. 83). Cette fiction dure encore. Malgré la critique partielle de Habermas, pour qui la dialectique « des forces productives et des conditions de production » reste obscure « aussi longtemps que le concept matérialiste de la synthèse de l'homme et de la nature est restreint au cadre catégorial de la production » (p. 89). Je doute que la critique de Habermas suffise à corriger le marxisme. Elle n'apporte pas non plus de théorie du langage, ni du sujet. Il y a une fiction théorique, plus qu'une critique, à dire : « Si Marx n'avait pas confondu, sous le nom de pratique sociale, interaction et travail, s'il avait, au contraire, appliqué le concept matérialiste de synthèse aussi bien aux résultats de l'activité instrumentale qu'aux associations de l'activité communicationnelle, l'idée d'une science de l'homme n'aurait pas été obscurcie par l'identification à la science de la nature » (p. 96). Mais l'historicité de Marx est justement passée par une déshistoricisation des spécificités, vers l'universel, en appelant cette déshistoricisation matérialisme historique.

La force et la continuité du mythe épistémologique est justement d'être un mythe de l'unité. En quoi se montrent solidaires la recherche de l'unité et la logique, sociale et scientifique, du *consensus*. Ce que Peirce apporte, c'est une logique du consensus « permanent et sans contrainte » (p. 125) – « L'opinion humaine tend en général, à la longue, à une forme définie qui est la vérité [...]. L'accord définitif est déjà réalisé sur un grand nombre de questions ; il le sera sur toutes si l'on dispose de suffisamment de temps pour cela » (*Collected Papers*, VIII, p. 12 ; cité, p. 126). C'est le *« catholic consent »* (VIII, p. 12 ; cité, p. 135). Si le scientisme ne s'affirme plus ainsi, l'effet essentiel demeure. Il caractérise encore maintenant l'idéologie scientifique. Cette logique

1. Maurice Godelier, *Les Sciences de l'homme et de la société en France, analyse et propositions pour une politique nouvelle*, La Documentation française, 1982.

est « la doctrine de la vérité, de sa nature et de la manière dont elle peut être découverte » (VII, p. 321 ; cité, p. 127). Où vérité et réalité tendent l'une vers l'autre. L'herméneutique aussi « permet la forme d'un consensus spontané » (p. 210 ; et 228). Le consensus revient avec la caution de Freud (p. 314). L'herméneutique permet d'unir les deux termes d'intérêt et de connaissance en « intérêt pratique de connaissance » (p. 211). Dilthey est critiqué, quand il oppose la vie à la science à cause du risque de « présuppositions » chez ceux qui travaillent aux sciences morales : son souci d'objectivité, et d'intégrité, est pris par Habermas comme une retombée dans l'objectivisme. Car il méconnaît alors, selon la Théorie critique, « le point précis où l'intérêt pratique de connaissance est compris comme la base de toute connaissance herméneutique possible et non comme sa corruption » (p. 212). Le désir de science en oublie la notion de point de vue, telle que Lévi-Strauss l'a rappelée, dans *Race et histoire.* Ou la remarque de Sartre, dans *Questions de méthode,* sur l'anthropomorphisme de l'anthropologie.

Histoire naturelle de l'histoire

Désir de science, c'est-à-dire des sciences naturelles. L'histoire est soumise à l'histoire naturelle, dans le marxisme et dans la Théorie critique. Ce n'est pas étranger au statut qu'y a le langage. Habermas tend à privilégier le jeune Marx, celui des *Manuscrits parisiens,* quand il cite : « L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme[1]. » Mais cette position, qui renverserait tout, de l'épistémologie à l'éthique et au politique, est en fait exceptionnelle. Marx fait l'inverse de cette maxime. Habermas écrit : « *Marx conçoit la réflexion d'après le modèle de la production.* Parce qu'il part tacitement de cette prémisse, il est tout à fait conséquent que Marx ne fasse pas de distinction entre le statut logique des sciences de la nature et celui de la critique » (p. 77). Il ajoute aussitôt : « Sans doute Marx ne nie

1. Marx, *Économie et philosophie,* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. II, p. 131. Cité dans *Connaissance et intérêt,* p. 61.

pas entièrement la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme » – mais « En ce qui concerne la justification des sciences de la nature du point de vue de la théorie de la connaissance, Marx est du côté de Kant contre Hegel, sans toutefois identifier celles-ci à la science en général » *(ibid.).* Le primat du travail, de l'économie, le point de vue pragmatique, fait, chez Marx, la primauté des sciences de la nature : « L'industrie est le rapport historique réel de la nature – donc des sciences de la nature – avec l'homme » (Marx, livre cité, p. 86 ; cité, p. 78). Ainsi Marx « ne s'est jamais expliqué sur le sens déterminé d'une science de l'homme qui se réaliserait comme critique de l'idéologie par opposition au sens instrumentaliste de la science de la nature » *(ibid.).* Marx écrit que la « loi économique du mouvement de la société moderne » est une « loi de nature » (cité, *ibid.*). Le modèle de la scientificité est bien d'un seul côté. Ce qui se montre jusque dans la métaphore du « métabolisme matériel[1] » de l'homme.

Histoire naturelle, Habermas lui-même reprend l'expression : « les intérêts qui commandent la connaissance [...] exercent une médiation entre l'histoire naturelle de l'espèce humaine et la logique de son processus de formation » (p. 230). Histoire naturelle, jusque dans un contexte où il est question du langage : « C'est seulement *dans le milieu du langage* qu'est articulé sous la forme de *besoins interprétés* le potentiel pulsionnel hérité de l'histoire naturelle » (p. 271). Freud, « qui a, en fait, fondé une nouvelle *science de l'homme [Humanwissenschaft]* » a « toujours considéré celle-ci comme une *science de la nature* » (p. 278). Puis, de nouveau une critique de « l'héritage de l'histoire naturelle » (p. 316) chez Freud. Mais l'homologie freudienne entre individu et société entraîne la conclusion : « dans cette mesure, la raison elle aussi a son fondement dans l'histoire naturelle » (p. 319).

Freud fait la synthèse de l'herméneutique et de la science : « c'est *en* développant une nouvelle discipline qu'il en a réfléchi les présuppositions » (p. 247). Pourquoi Habermas le compare à Galilée. Mais à peine montrée, cette possibilité de Freud est

1. *Le Capital,* II, p. 221 ; cité, p. 82.

reconnue non réalisée, à cause de son scientisme de « physiologue » *(ibid.).* À dépasser. Par Habermas. En quoi le langage est fondamental : « Freud a toujours orienté l'interprétation des rêves selon le modèle herméneutique des travaux philologiques. À l'occasion, il la compare à la traduction d'un auteur étranger » (p. 248). Freud parle de « texte sacré » (cité, p. 254). Et Habermas, de « texte du rêve » (p. 257). Mais la notion de traduction, déjà chez Freud – « traduction de l'inconscient en conscient » (cité, p. 261) – et chez Habermas, passe d'un sens linguistique à un sens phénoménologique : « traduire dans le discours de la communication publique » (p. 261 ; et p. 296). De nouveau, ce n'est plus le mode de signifier, mais le comprendre herméneutique. Qui n'implique plus du tout la même théorie du langage. Freud dépasse Dilthey par *« l'herméneutique des profondeurs »* (p. 251), qui place l'herméneutique dans le paradigme de la psychologie. Cette herméneutique dépasse « l'herméneutique philologique de Dilthey » *(ibid.).* Un élément de leur continu est la notion de jeu de langage, de Wittgenstein, à laquelle Habermas recourt souvent (p. 202, 226, 251, 252, 259, 266, 287, 300).

Le travail de l'analyste, continu à la philologie, l'est aussi à l'histoire. Il « semble coïncider avec celui de l'historien ; plus exactement avec celui de *l'archéologue* » (p. 263), bien que « le processus que le médecin doit reconstruire se présente, non comme un événement historique, mais comme une puissance agissante » (p. 264). Habermas a besoin de la psychanalyse pour réaliser l'histoire : « Seule la présupposition de la métapsychologie permet une *généralisation systématique* de ce qui, sans elle, resterait pure *histoire [Historie]* » (p. 290). Il s'agit d'atteindre *« l'histoire systématiquement généralisée et métapsychologiquement fondée »* (p. 292). Une histoire qui, par une « interprétation *générale* », doit « briser cette limitation de l'historique » comme narration où « un sujet est impliqué dans une histoire *[Geschichte]* » (p. 294). Opposition *Historie/Geschichte* qui n'est pas de la terminologie marxiste, mais du langage de la phénoménologie, par l'herméneutique. Comme sa notion de traduction. Éclectisme transcendantal.

L'unité de la raison est non critique

Les intérêts « qui commandent la connaissance » (p. 230), Habermas les envisage, pour éviter de les réduire à des « déterminations empiriques » (p. 230), dans le cadre d'une « *histoire de l'espèce* considérée comme *processus de formation* » (p. 231). Cadre constitué par Hegel et Marx. Genèse des sciences élaborée ensuite par Peirce et Dilthey. Mais « ni Peirce ni Dilthey n'ont percé à jour ce qu'ils faisaient » *(ibid.).* Ils manquent « le point où la connaissance et l'intérêt coïncident » (p. 232). L'intérêt de la raison, *« intérêt pur » (ibid.).* Habermas vise l'*« unité de la raison et de l'usage intéressé de la raison »* (p. 242). Il veut Kant et Marx à la fois. Un peu comme l'homme de gauche dont parlait Blanchot. La synthèse. Le méta.

La revendication de Freud, de « faire agir de concert l'investigation et le traitement » (cité, p. 283-284), en est une réalisation. Plus encore la « *métaherméneutique* qui élucide les conditions dans lesquelles une connaissance psychanalytique est possible » (p. 286). La causalité de l'inconscient réunit « la critique comme connaissance et la critique comme transformation » (p. 302).

Il y a là peut-être, dans la Théorie critique, plus une stratégie de domination qu'une méta-métaherméneutique. Être la vérité des autres, par-dessus leur histoire, et la sienne propre, en même temps. Le dedans et le dehors à la fois. Un forçage qui tiendrait à la fois le comprendre et le transformer des *Thèses sur Feuerbach,* de Marx. Une métaphore peu freudienne (Freud avait justement critiqué la clé des songes) montre Habermas en flagrant délit de vouloir entrer dans le sens et de le détenir – la métaphore de la *clé.* La Théorie critique serait celle qui a toutes les clés. Kant, Marx et Freud. Ce n'est plus une généalogie. C'est un trousseau. Tous présents. D'abord, « la clé que donne Marx » (p. 76). Puis, « la résistance dont l'analyste fait l'expérience en essayant de séparer la pensée latente du rêve de son déguisement, est la clé qui permet de comprendre le mécanisme du travail du rêve » (p. 255). Suivant la « sociologie comme une psychologie appliquée » (p. 305), chez Freud, et le système de comparaisons qu'elle

entraîne entre l'individu et la société, et entre Marx et Freud (p. 308, 311), Habermas suit, en particulier, le texte de Freud *Das Interesse an der Psychoanalyse,* pour « déchiffrer le patrimoine culturel » (p. 307), avec une *clé.* La métaphore fait l'unité de toutes les herméneutiques : « Voilà la clé psychanalytique d'une théorie de la société qui, d'une part, converge de façon étonnante avec la reconstruction marxienne de l'histoire de l'espèce et, sous un autre rapport, met aussi en valeur, bien entendu, des points de vue spécifiquement nouveaux » (p. 307-308). Puisque Freud peut « expliquer une connexion que Marx n'a pas percée à jour » (p. 312, 313).

Mais Habermas atténue la critique de la rationalisation-totalisation, que Freud faisait, moins dans *L'Avenir d'une illusion* que cite Habermas, que dans *Malaise dans la civilisation,* de 1929 : « Il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups. [...] Lorsque l'apôtre Paul eut fait de l'Amour universel des hommes le fondement de sa communauté chrétienne, la plus extrême intolérance de la part du christianisme à l'égard des non-convertis en fut la conséquence inévitable [...] et l'on voit comment la tentative d'instauration en Russie d'une civilisation communiste nouvelle trouve son point d'appui psychologique dans la persécution des bourgeois. Seulement, on se demande avec anxiété ce qu'entreprendront les Soviets une fois tous leurs bourgeois exterminés[1]. » Habermas n'en retient que de « prudentes réserves », une « précaution », qui « n'empêche pas l'activité révolutionnaire critique », mais « interdit la *certitude* totalitaire » (p. 315). C'est qu'il faut préserver l'unité « de la raison et de l'usage intéressé de la raison », unité « effectivement réelle » dans la « situation analytique » (p. 318). Par quoi Freud réalise la synthèse restée tacite chez Marx.

La postface de 1973 à *Connaissance et intérêt,* qui répond à des questions posées depuis 1968, ne change rien au projet de

1. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation,* V. *Revue française de psychanalyse,* XXXIV, janvier 1970, p. 53.

Habermas, d'« unité de la raison » (p. 344) qui mène son « histoire de l'argumentation » (p. 343). Et il ne semble pas qu'on lui en ait fait la critique. Et l'unité de la raison commande la tension vers une épistémologie unique pour les sciences humaines et les sciences de la nature, ce que ne peut pas être d'autre une épistémologie générale. Visée unitaire, visée totalisante.

Cette unité est donc l'obstacle majeur à une Théorie critique. La théorie traditionnelle du langage, qui en est un effet de théorie et de culture, non seulement est compatible avec cette épistémologie, mais toutes deux se renforcent par une implication réciproque. L'herméneutique, par son maintien de la théorie du signe (présaussurienne : confondant convention et arbitraire), est inscrite dans cette tradition de l'unité. La part qu'elle prend, chez Habermas, fait le travail de la théorie traditionnelle, au sens de Horkheimer, à l'intérieur même de la Théorie critique.

La contradiction n'est si forte que parce que le langage reste le plus stratégique, et encore le plus absent, dans la théorie de la société. Malgré les arrogances et les vulgarismes, parfois – ailleurs que chez Habermas – de la sociologie qui prend la domination du signe pour le signe de sa domination.

La critique ici en travail ne détruit pas la visée de la Théorie critique. Au contraire, elle n'a de sens que dans la mesure où celle-ci a encore un sens, et une histoire. Elle est l'incitation même à la reprendre, à la poursuivre. Par la critique du langage comme histoire, de l'histoire comme langage. Par quoi s'élabore une poétique de la société.

DANS LA THÉORIE DE L'ACTION COMMUNICATIVE

La théorie en mains, ou son programme

La grande œuvre de Habermas[1] impose de renforcer, en l'actualisant, la critique. Elle porte au paroxysme le paradoxe de la

1. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns,* Band 1, *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* [Théorie de l'action commu-

Théorie critique. Elle permet de préciser l'état des notions du langage dans la théorie de la société, à la mesure de l'ampleur des ambitions, et de la réalisation. Ce qui est plus que simplement suivre un état présent des travaux.

L'œuvre est considérable, et il ne me semble pas qu'il y ait de meilleure manière de la prendre au sérieux, hors de l'amplification académique et mondaine, que de lui poser les questions majeures qu'elle impose. La critique fait partie de son effet.

Sa masse montre et masque une contradiction. Qu'exposent des sautes du ton. Un style, qui va de la certitude des évidences, la distance accomplie, au programme d'une distance à accomplir. La théorie sait de quoi elle se retire : « Les frontières d'une telle base de départ de théorie de la communication sont évidentes [*litt.* sur la main, *liegen auf der Hand*] » (II, p. 10). Mais le résumé que fait Habermas en 1982[1], montre qu'il n'y a encore qu'un programme. Le terme « contribution » est ambivalent – à la fois la visée, et l'objet de la visée : « Si le programme que j'ai esquissé dans la première considération intermédiaire peut être mené à bien, alors cette théorie a encore des conséquences pour la solution de problèmes philosophiques. Avant tout, elle apporte une contribution *[Beitrag]* à la *théorie de la signification [Bedeutungstheorie]* » (*V.E.*, p. 604). L'aspect programmatique était net dans *« Was heisst Universalpragmatik ? »* (1976 ; *V.E.*, p. 353-440), car la « pragmatique universelle » y est le nom

---

nicative, Rationalité de l'action et rationalisation sociale], Suhrkamp, 1982 (1re éd. 1981) ; Band 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* [Pour la critique de la raison fonctionnaliste], 1981. Les références aux deux tomes de cet ouvrage porteront seulement l'indication du tome et de la page. Je traduis *Handeln* par *action* parce que c'est le terme employé par la tradition sociologique anglo-saxonne, que Habermas lui-même traduit par *Handeln* ou *Handlung*. Et je garde en français l'adjectif *communicative*, où l'effet néologique de sens n'est que la reprise des vieux mots de la scolastique (la vertu dormitive), et entre dans le paradigme des termes de linguistique (valeur performative), plutôt que « communicationnel ».

1. Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [Préliminaires et compléments à la théorie de l'action communicative], Suhrkamp, 1984. Abrégé en *V.E.* Ce résumé est à la fin du volume (p. 571-606).

du « programme de recherche » pour « reconstruire la base universelle des valeurs du discours *[Rede]* » (*V.E.*, p. 357).

La théorie de l'action communicative n'apparaît pas en 1981 tout soudain. Elle se prépare de longtemps. Elle est à la fois le détour méthodologique, métathéorique, et l'accomplissement même du projet de théorie critique de la société. C'est celle-ci qui se réalise. Elle est déjà désignée de nombreuses fois dans les études, de 1963 à 1977, réunies « pour la logique des sciences sociales », *Zur Logik der Sozialwissenschaften*[1]. Certains passages de *Theorie des kommunikativen Handelns* reprennent textuellement des pages de *Zur Logik*: *Z.L.*, p. 551 = I, p. 160... Il s'agit bien de « la grande tradition, concevoir la société dans son entier » (1971; *Z.L.*, p. 369). Faire un « diagnostic du temps » *(Zeitdiagnose)*. D'où la reprise du projet de « situation spirituelle du temps » *(geistige Situation der Zeit)*, pour le n° 1000 des éditions Suhrkamp, en écho à *Die geistige Situation der Zeit* par Karl Jaspers, en 1931. Répondre au défi du politique par un tableau de la société[2].

Il n'y a pas seulement une continuité, il y a aussi une unité dans le projet de Habermas. Une force de totalisation. C'est-à-dire une complémentarité. Aussi est-il sur tous les fronts. Sur celui de la psychologie autant que sur celui du langage, puisque la sociologie est la maîtresse science des sciences sociales. Comme son nom l'indique: socio-logie. Dans la préface de *Entwicklung des Ichs* (Développement du je)[3], dont il est corédacteur, sont présentées explicitement comme complémentaires les trois traditions de psychologie cognitive à partir de Piaget, de « psychologie sociale de l'interactionnisme symbolique » (p. 11) à partir de George Herbert Mead, et de « psychologie du je » analytique à partir de Freud. Les « convergences » (p. 12)

1. Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fünfte erweiterte Auflage, Suhrkamp, 1982. Abrégé en *Z.L.*
2. Dans *Stichworte zur « Geistigen Situation der Zeit »*. 1. Band: *Nation und Republik*. 2. Band: *Politik und Kultur*, herausgegeben von Jürgen Habermas, Suhrkamp, 1979.
3. *Entwicklung des Ichs*, herausgegeben von Rainer Döbert, Jürgen Habermas und Gertrud Nunner-Winkler, Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1980.

sont d'autant plus marquées que Freud et Mead sont l'objet d'une « intégration » à la sociologie. Que Mead « ignore l'opposition de l'esprit et de la nature » (*Z.L.*, p. 121), laisse entrevoir une unité épistémologique. Convergences, intégration qui font le contraire de ce que dit la volonté déclarée de quitter Hegel et la totalité (à propos d'Adorno, qui n'en est pas sorti [*Z.L.*, p. 15]). Les rapports entre la sociologie et l'histoire supposent la recherche de leur unité : « La sociologie est la recherche systématique d'une reconstruction du présent à partir du passé : elle veut être une analyse historique du présent » (*Z.L.*, p. 142). Unité, donc totalité.

La théorie de la communication n'est qu'un changement de paradigme. Pour reprendre la visée première de la Théorie critique, « les tâches délaissées *[liegengebliebenen]* d'une théorie critique de la société » (I, p. 518). Le paradoxe, ou la condition même, de la critique, est que ce détour est la seule fidélité. Habermas a mille fois raison. C'est pourquoi l'état de la théorie du langage est un enjeu si important.

Partir « des positions théoriques développées par Horkheimer et Adorno au début des années quarante dans la Théorie critique » met en avant les « convergences entre la thèse de Weber sur la rationalisation et la critique de la raison instrumentale *[der instrumentellen Vernunft]* située sur la ligne de la tradition Marx-Lukács » (I, p. 461). Il ne s'agit pas d'une orthodoxie selon Adorno ou Horkheimer (I, p. 489, n. 61). Mais de la reprise d'un programme qui a échoué à cause de « l'épuisement du paradigme philosophique de la conscience » (I, p. 518). C'est plus qu'une synthèse sociologique : faire une « réception de Weber dans l'esprit du marxisme occidental » (II, p. 448), « en s'appuyant sur Durkheim et Mead développés ensemble ». L'entreprise déclare réaliser le « concept de la raison communicative ». Elle est « sur ce point également critique à l'égard de la tradition marxiste elle-même » (II, p. 448). Non un retour à Marx, mais « à l'interprétation de Marx » (II, p. 489). Dépassement de Horkheimer et Adorno (II, p. 491), en libérant le matérialisme historique « de son fardeau de philosophie de l'histoire » (II, p. 562). Mais comment ce programme peut-il s'accomplir comme théorie de

la communication, sans critiquer l'état de la théorie du langage chez Marx et dans la tradition qui en est sortie ?

Apparemment, jamais le langage n'a tenu plus de place dans une sociologie. À travers la critique du rationalisme, de Condorcet à Max Weber, et la critique des théories de l'action. Enfin le langage, argumentation, actes de parole, au lieu de la conscience.

Malheureusement, il y a à montrer que c'est encore, sinon davantage, derrière le mirage du moderne, l'état conventionnel, traditionnel. La conscience. Mais masquée. D'où une double critique à faire, l'une par l'autre, de l'état des théories du langage, et de la modernité. Comme si la modernité était aussi à la fois la visée et l'objet. Un défi à la théorie. Comme le politique, et plus encore la politique.

À mesure que la théorie de la société devient théorie du langage, la progression précipite son rythme hégélien. Toujours la rationalisation de Weber, mais un « élargissement – *Erweiterung* », une « relativisation – *Relativierung* », (I, p. 460). Habermas cependant laisse Weber derrière lui (ce que la vectorisation de la phrase allemande accentue, avec en clausule le *hinter sich gelassen*) : le concept d'un monde de vie *(Lebenswelt)* rationalisé, différencié dans ses structures symboliques par la *Versprachlichung* (« activisation-langage », plutôt que « verbalisation ») « a laissé derrière lui les barrières des concepts fondamentaux de Weber sur une théorie de l'action faite sur le patron de l'activité finalisée et de la rationalité finalisée *[Zwecktätigkeit und Zweckrationalität]* » (II, p. 10). Mais il s'agit toujours de reprendre le « *Webers Zeitdiagnose* » (II, p. 181). Habermas dit qu'« on ne doit pas partager la conviction de Parsons que la convergence des grandes traditions théoriques, et la concordance avec elles, présente une pierre de touche pour la vérité de ses propres positions théoriques » (II, p. 298). Mais, jusque dans la discussion qu'il mène avec les « classiques » (Weber, Durkheim, Mead), il fait ce qu'il dit qu'on ne doit pas faire. Vers un consensus méta-théorique. Il est, en ce sens, plus Parsons que Parsons. Car il est plus englobant. Tout en abandonnant Parsons à la théorie de l'information (II, p. 299, n. 8). En lui réservant un traitement

nettement plus défavorable que celui des classiques : il est dans le « compromis » (II, p. 420). C'est pourtant ce *compromis* qui « ouvre la possibilité de raccorder à la problématique wébérienne du rationalisme occidental une théorie du moderne attachée au fonctionnalisme » (II, p. 421). Démarche de conciliation. Entre la phénoménologie – à partir du « dernier Husserl » et du « dernier Wittgenstein » (II, p. 182) – et « ce que Durkheim a appelé conscience collective » (II, p. 203). Bien que Husserl n'ait pas « résolu le problème de l'inter-subjectivité » (II, p. 198). Également dans la tradition de Humboldt (II, p. 190).

La théorie de l'action communicative met aussi les théories de la communication en rapport les unes avec les autres. Il y a là une *spatialité* de la pensée du social, et de la pensée théorique. Elle se marque par la propension pour les représentations graphiques (quarante dans les deux tomes), par le *réalisme* (au sens *médiéval*) des schémas. Effets de réel, mais aussi effets d'autorité.

Les théories trouvent leur vérité et leur efficacité, comme dans *Connaissance et intérêt,* dans la métathéorie qui les réécrit, prosopopée de la vérité en marche : « Marx part des problèmes d'intégration du système, Weber, d'intégration du social. Si on sépare ces deux niveaux analytiques, la théorie de la rationalisation de Weber se laisse prendre en modèle d'explication que j'ai esquissé ailleurs » (II, p. 463). Dans sa « Réplique à des objections », Habermas nie d'ailleurs implicitement l'historicité-solidarité interne des théories : « Je suis convaincu que nous pouvons nous rattacher *[anknüpfen]* à la position *transcendantale* de la question de Kant sans reprendre sa méthode et ses hypothèses fondamentales » (*V.E.*, p. 505). Ce qui est sélectionné est une transcendance, non une historicité. Une métarhétorique, propre à un certain mode professionnel de l'histoire de la philosophie. La tradition marxiste, dont c'est aussi une clause de style majeure, n'en est qu'un cas particulier. Puis, par la théorie de la théorie, vient l'accomplissement, le rôle donné au langage.

Si l'action est un langage

Théorie de la modernité, et de la rationalité, toute la réécriture de l'histoire de la philosophie est en jeu par le concept de « raison communicative » (I, p. 9) ou de « rationalité communicative » (I, p. 28). Par la jonction entre rationalité et société. En quoi, malgré sa déclaration liminaire, Habermas fait autant, sinon plus, une métathéorie qu'une sociologie. Il met ainsi en évidence, fortement, qu'il n'y a pas de sociologie sans métasociologie. D'où l'extension du méthodologique, de l'épistémologique. La logique des « manifestations évaluatives » (I, p. 36) comporte ici les notions de consensus, de norme, et une théorie de l'argumentation.

Le concept d'action passe par les *« relations entre acteur et monde »* (I, p. 115). Habermas utilise d'abord la notion des trois mondes avancée par Popper: le monde des objets physiques, le monde des états de conscience et des dispositions à l'action, le monde des *« contenus objectifs de pensée »* (cité, *ibid.*). Ce dernier inclut dans le même ensemble « les pensées scientifiques et poétiques et les œuvres d'art » (cité, *ibid.*). Après discussion, différenciant coordination et critique, modèles, valeurs et normes, Habermas passe à une autre tripartition, entre mondes objectif, social et subjectif (I, p. 149). La taxinomie est importante, chez Habermas. Quatre types d'actions: *téléologique, réglée par des normes, dramaturgique* (incluant une autoreprésentation) et *communicative* (I, p. 128). Celle-ci « avec des moyens soit verbaux soit extraverbaux » *(ibid.).* L'interprétation y est le « concept central ». Le langage y est « prééminent » *(ibid.).*

Dans la conclusion de 1977 de *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Habermas situe la théorie de l'action à la convergence de trois traditions: la théorie sociologique, à partir de Max Weber et Talcott Parsons; la théorie analytique, et la théorie des actes de parole, en partant du dernier Wittgenstein et d'Austin. L'illocutionaire joue un rôle majeur: faire ce qu'on dit dans et par l'acte de le dire. Comme dans *je jure.* Mais Habermas y fait entrer aussi de l'extralinguistique. Il dit constamment que le concept d'action communicative est employé pour des

« manifestations symboliques (linguistiques et non linguistiques) avec lesquelles des sujets capables de langage et d'action établissent des relations dans l'intention de s'entendre *[sich über etwas zu verständigen]* sur quelque chose et ainsi de coordonner leurs activités *[ihre Tätigkeiten]*. Ces activités coordonnées communicativement *[kommunikativ koordinierten]* peuvent de leur côté consister en actions communicatives ou non communicatives » (*Z.L.*, p. 541). *Mécanisme,* à la fois, de compréhension et de socialisation, *Vergesellschaftungsmechanismus.* (*Z.L.*, p. 544). Mécanisme – terme imprudent pour le langage. Et réflexion située par la double référence au *Sein und Zeit* (1927) de Heidegger et à *Wahrheit und Methode* (1960) de Gadamer.

L'action communicative devient le concept fondamental de la sociologie. La société se « constitue » dans la forme de l'action communicative (*Z.L.*, p. 432). Toute la stratégie antipositiviste, anti-objectiviste en est déterminée. La sociologie se trouve avoir à faire une « critique transcendantale du langage » (*Z.L.*, p. 96). Ainsi une « grammaire commune » (*Z.L.*, p. 99) pour l'art et le mythe. Une critique de la distinction entre le *Erklären* (expliquer), du côté des régularités, et le *Verstehen* (comprendre), qui fait intervenir l'intentionnalité. D'où la remise en cause : « La frontière qui marque le dualisme des sciences passe aujourd'hui entre les sciences historiques de l'esprit, d'une part, les sciences de la nature et de la société, d'autre part » (*Z.L.*, p. 112). L'économie est partagée entre la mathématisation et la théorie de la décision (*Z.L.*, p. 155).

Ici intervient le béhaviorisme, lié au pragmatisme américain. Le trajet de la discussion, à travers les théories, de Peirce et Charles Morris à Mead, laisse à Habermas un « béhaviorisme du langage – *Sprachbehaviourismus* » (*Z.L.*, p. 171), qui a ses effets de théorie. Il confond signe et signal, sens et réponse : « Comprendre la signification d'un symbole, c'est prendre le rôle d'un partenaire, c'est-à-dire pouvoir anticiper sa réaction comportementale » (*Z.L.*, p. 172). Rien de cela n'est critiqué par Habermas. L'examen des controverses, comme celle entre Chomsky et Skinner (*Z.L.*, p. 175-178), à côté, n'est plus que

du détail. Mais c'est ce détail qui prend la place. Le lien entre action et intention fait intervenir l'éthologie – Konrad Lorenz (*Z.L.*, p. 182). L'histoire naturelle contre l'histoire, c'est la stratégie et l'enjeu du béhaviorisme linguistique. Et la mystification du politique par l'épistémologie : « Quand nous avons accepté les hypothèses fondamentales de la théorie du comportement, nous pouvons procéder comme dans les sciences de la nature » (*Z.L.*, p. 183). Dans ce texte de 1967, c'est déjà la question du livre de 1981 : « Comment des théories générales de l'action communicative sont-elles en somme possibles ? » (*Z.L.*, p. 184). Plus la théorie veut être générale, plus elle doit être fonctionnaliste, quitte à passer par le biologisme, qu'elle a cru reléguer en le critiquant (*Z.L.*, p. 188), mais qui la poursuit. Dans le béhaviorisme, la « structure de l'expérience » *(Erfahrung)* (II, p. 48) remplace la structure de la conscience, mais ne peut pas, par le mélange même du linguistique et de l'extra-linguistique, mener à la *« structure du langage »*.

Le langage, mais lequel

La théorie de l'action communicative est caractéristique d'une *nouvelle sociologie* qui, par rapport à l'ancienne méconnaissance du langage, a compris qu'il fallait non seulement l'inclure dans la théorie du social, mais lui donner la place majeure.

Mais Habermas, comme Bourdieu en France, utilise les matériaux théoriques qu'il trouve tout faits. Il dépend de ses informateurs, ou de la modernité dans tous ses états. Car il n'a pas, dans sa sociologie, le moyen théorique de critiquer linguistiquement les théories linguistiques, qui lui viennent à la fois avec leurs postulats et leurs limites, et dans la surenchère des politiques théoriciennes. Le résultat se laisse analyser, sur le plan de la théorie du langage, comme éclectisme et confusion, neutralisation de la critique (l'exemple de Mead est révélateur, j'y viens plus loin) et, sur le plan de la théorie du social, par la propagation de cette fragilité de la théorie du langage à la théorie du social, qui en a été déclarée solidaire.

Donc la sociologie découvre que le langage est capital. Voici le sens, « un des concepts fondamentaux de la sociologie, sinon même *le* concept fondamental » (1971 ; *Z.L.*, p. 396). Le paradoxe est que la notion de *sens* est peut-être l'obstacle épistémologique majeur à une théorie du langage. Ce que toute l'histoire de cette théorie peut confirmer, à condition de la voir autrement que selon le modèle traditionnel du *signe*. Le *sens* induit plusieurs lignées de réflexion, qui ont produit certainement de beaux effets de théorie, mais toujours dans les limites du signe données pour l'universel sans limites. Le sens, pour ne pas réduire l'action sociale à du langage, tourne aussitôt, chez Habermas, à un de ses effets traditionnels, l'*instrumentalisme* : « la compréhension linguistique est seulement le mécanisme de la coordination d'action qui assemble en interaction les plans de l'action et les activités orientées des participants » (I, p. 143 ; et encore en I, p. 370 ; I, p. 458). Instrumentalisme nécessaire pour poser que « l'action communicative désigne un type d'interactions qui sont coordonnées par des actes de langage, mais ne coïncident pas avec eux » (I, p. 151). D'où le *comprendre* est le concept général du sens, alliant le *Verstehen* et la *Verständigung*, procès par lequel on se met d'accord (*Z.L.*, p. 549-550). À cette condition, tout le social repasse par la théorie de l'interprétation. Devenue la nouvelle théorie de la connaissance.

Les théories récentes du langage y passent aussi. La linguistique est vue à travers l'herméneutique, et comme une herméneutique, puisqu'il s'agit « du sens de manifestations » (I, p. 43). Les théories sont prises comme des techniques cumulables, la référence majeure, par-dessus les détails, étant celle de Gadamer. Ainsi se côtoient et s'interpénètrent, dans la postulation non critique, et non critiquée, de leur compossibilité, *sept* langages théoriques. *Sept langages parlent du langage, en même temps.* Ils ont pourtant parfois peu en commun les uns avec les autres, sinon un objet-langage, mais qui est *inexistant hors de la méthode* d'où il est vu. Certains de ces langages sont même incompatibles. Ou n'ont aucune frontière commune. Ce sont : l'herméneutique, la phénoménologie, le « dernier » Wittgenstein (parfois le « premier » aussi), la philosophie du langage ordinaire

d'Austin, le béhaviorisme linguistique, la grammaire générative, le marxisme. On peut remarquer que, de *Connaissance et intérêt* à *Théorie de l'action communicative,* la psychanalyse a cessé d'être un langage fondamental. Elle semble passée à l'arrière-plan. Ces langages ont des zones d'influence, des chevauchements, des dosages.

Celui de la phénoménologie est ambiant, et partout supposé, avec *l'horizon d'attente (Erwartungshorizont),* ou *horizon* tout court (*Z.L.*, p. 132, 133, 293), référé directement à Husserl (II, p. 188), accompagné par la « réduction » du langage, ou de la complexité du monde (*Z.L.*, p. 175, 178, 180 : « une réduction d'actions intentionnelles à un comportement stimulé n'est pas possible » ; p. 422).

La terminologie marxiste est peu présente et ancienne, dans l'énonciation de Habermas : *en dernière instance* (*Z.L.*, p. 19, 50, 52), et aussi la « superstructure », autant énonciation qu'énoncé.

L'*outil* dominant est sans doute le « jeu de langage » *(Sprachspiel)* de Wittgenstein, défini ainsi dans les *Recherches philosophiques* : « le tout : de la langue et des actions avec lesquelles elle est entrelacée » (cité, *Z.L.*, p. 256), avec la référence à la *Sprachanalyse.*

Le langage d'Austin joue un rôle technique capital : *l'illocutionnaire* surtout, et le *perlocutionnaire* (I, p. 375-377). Le terme *performatif* fait apparaître comment Habermas utilise une théorie du langage. Il l'emploie pour sa valeur technique précise, en parlant de « caractère performatif », de « verbes performatifs » (I, p. 395, 401, 427). Mais il en fait aussi un usage détourné de sa technicité (et de sa pertinence), et qui désigne, avec un certain flou, justement le passage du langage au comportement non linguistique, par l'expression fréquente d'« attitude performative » *(performative Einstellung) :* « Le chercheur en sciences sociales, qui a accès par le comprendre à son objet prend une attitude performative » (*Z.L.*, p. 550 ; et 555, 556, 557, 577...), « la différence entre une disposition hypothético-réflexive et une performative » (I, p. 121). Le projet pansémiotique, pansociologique, qui réduit à une méta-unité des objets qui n'ont pas d'unité commune, repasse, à son insu, à la philosophie tradi-

tionnelle. Cet emploi de *performatif* en est l'indice. Par quoi le projet de pragmatique universelle tombe sous l'objection de Benveniste, dans « Sémiologie de la langue », sur la « non-convertibilité entre systèmes à bases différentes[1] ».

Le langage de la grammaire générative est un des éléments partout répartis de l'énonciation théorique. Il était plus énoncé qu'énonciation dans *« Was heisst Universalpragmatik? »* (*V.E.*, p. 370). Il est actif par les notions de *compétence* (*Z.L.*, p. 359), de *structure profonde* et de *structure superficielle* (*Z.L.*, p. 594). L'*acceptabilité* fait un continuum entre Austin et Chomsky: *« Nous comprenons un acte de parole quand nous savons ce qui le rend acceptable »* (I, p. 400). Les conditions grammaticales d'acceptabilité sont identifiées « avec les conditions de son succès illocutionnaire » *(ibid.).* La compétence est reportée du linguistique à l'herméneutique, par la « compétence d'interprétation » (I, p. 188). Report du flou et de l'impressionnisme empiriste qui s'est déjà exercé, comme on sait, sur la *compétence poétique.*

À ce mélange s'ajoute le recours à l'autorité de l'*« Organon-modell »,* de Karl Bühler, de 1934 (I, p. 372). Théorie ternaire des fonctions du langage, et modèle sémiotique qui n'a plus qu'un intérêt historique. Habermas le dit universellement reçu, sauf « une exception »: celle de Roman Jakobson, dans « Linguistique et poétique », de 1960. Mais l'exception est significative: le passage des trois fonctions de Bühler (représentation, appel et expression) aux six fonctions rendues fameuses par Jakobson opère une inclusion du poétique dans le langage, spécifiquement. Le modèle Bühler, plus simple, plus *traditionnel,* avait pour effet de mettre la littérature dans l'expression, scindée de la représentation. Schéma classique, qui revient à la sémantique binaire du signe, renforcée par le positivisme, et qui exclut la littérature du langage ordinaire. C'est le schéma dualiste, logiciste, qui se confirme dans les références à Peirce, Morris, Carnap. Les discussions, les analyses sur le mode de la pragmatique, à travers leur souci de taxinomie (I, p. 427), participent

1. Émile Benveniste, « Sémiologie de la langue » (1969), *Problèmes de linguistique générale,* II, *op. cit.,* p. 53.

des considérations sur les valeurs de vérité, dont la logique reste incluse dans le signe.

L'hétéroclite de ces langages divers de la théorie, loin d'apparaître chez Habermas comme une difficulté, est donné comme l'état naturel de la modernité. C'est sans doute qu'il trouve son milieu de fusion justement dans l'instrumentalisme du signe, le réductionnisme linguistique ou logiciste qui participe de l'anthropologie duelle, et de la politique de la raison. Traditionnelle au sens de Horkheimer.

L'action communicative, théorie traditionnelle du langage

Le rapport de Habermas à Mead est peut-être le meilleur exemple du statut du langage dans la théorie de l'action communicative. Habermas maintient la continuité béhavioriste du *signal* au *signe* (II, p. 15). Explicitement (II, p. 97). Continuité qui a, de plus, le caractère d'une filiation. Continuité génétique du langage par gestes à la parole. C'est la fiction du *langage d'action,* comme on disait au XVIIIe siècle. Continuité, même de l'animal à l'homme (II, p. 70-72).

Du point de vue d'une historicité radicale du langage, que je prends dans le rapport, chez Saussure, des termes système-valeur-fonctionnement-signe radicalement arbitraire (non plus confondu avec le conventionnel), il y a une hétérogénéité radicale entre le signe et le signal. Mais la tradition conventionnaliste permet cette confusion. Qui est chez Hegel. Habermas, qui utilise le mot *symbole* au sens de Peirce (*« durch hergestellte Symbole »* [II, p. 16]) donne aussitôt pour équivalent : *« Zeichen mit konventioneller Bedeutung »* (II, p. 17). Ainsi le continu entre signe et signal mêle l'origine et le fonctionnement. C'est-à-dire un état mythique et un état critique de la question. De plus, dans *signal,* se mêle l'*indice,* distingué par Peirce. L'éthologie concourt à la confusion. La confusion classique entre la convention et l'arbitraire, qui se fait aux dépens de l'historicité radicale du langage, et du social, est la meilleure pièce de cette stratégie ancienne.

Où s'inscrit Habermas (II, p. 16-17, 42). Le continu de nature illustre le conflit masqué du théorique et du moderne. Car ce sont des tensions du moderne, surtout structuraliste, qui ont favorisé des rapports entre linguistique, psychologie, éthologie, biologie. Présentant comme science et modernité (ce pléonasme) une biologisation, qui est une idéologisation. Chomsky et Jakobson sont les joueurs de flûte de Hamelin qui ont joué cette régression par rapport à Saussure, et cette déshistoricisation du langage et des sociétés humaines. Au profit de l'unité épistémologique retrouvée.

Le thème de l'enfant, et de l'apprentissage, privilégiant encore les questions de genèse (II, p. 74), montre aussi, sans critique apparente, par le passage de l'individu au groupe, de l'histoire de l'individu à l'histoire du groupe, le motif fameux de l'ontogenèse reproduisant la phylogenèse (II, p. 69). Où il y a lieu de rappeler que Humboldt, plus d'une fois invoqué par Habermas, a été sans doute le premier, s'il n'est resté longtemps le seul, à rejeter pour le langage toute analogie biologique.

Habermas tire cependant de Mead une distinction importante entre le langage comme *« moyen d'entente » – Medium der Verständigung, « moyen de coordonner l'action » – Medium der Handlungskoordinierung* et moyen de la *« socialisation des individus », Vergesellschaftung von Individuen* (II, p. 41). La symétrie entre *Versprachlichung* et *Vergesellschaftung* pose le double problème, et de leur symétrie et de leur fiction – celui d'un état mythique d'avant le langage, et d'avant le social. Que ne semble pas poser Habermas. Mais ce que sa théorie laisse apparaître, parce qu'elle en a besoin, il le reconnaît avec justesse : le passage, chez Mead, du sens du comportement au sens du dialogue, pour *response* (II, p. 27).

Quand Mead lui fait défaut, pour rendre compte du symbolisme religieux, Habermas l'abandonne pour Durkheim, et accomplir le programme de Mead (II, p. 74). Durkheim a des « faiblesses » *(ibid.)*. Mead à son tour répond à des questions que Durkheim laisse ouvertes (II, p. 86, 131). Mead, laissé à l'« idéalisme » (II, 168) de sa théorie de la société, et dont les rapports au langage « ne sont pas au clair » (II, p. 169), Mead

reste « fondamental » (II, p. 217), précisément par le continu béhavioriste entre l'animal et l'homme, l'action et le langage, dont Habermas a besoin. D'où le rythme à la hégélienne, par maintiens-dépassements, de la théorie.

Faisant une théorie du langage et de la société l'une par l'autre, Habermas conserve, pour la théorie du religieux, la théorie du langage qu'expose Durkheim dans sa description du religieux : *la théorie du langage du religieux.* La même que celle de la magie. Celle que le sacré a de lui-même. L'intégration sociale décrite, c'est le langage et le sacré l'un par l'autre. Reste le problème de la conception que Durkheim lui-même a du langage. Qu'est-ce que le correspondant dans la théorie du langage à la *« tendance au rationnel »* (cité, II, p. 130) et à l'individuation ? Sinon le dualisme même. L'individuation, prise comme mouvement inverse de la socialisation, les fait toutes deux apparaître comme des fictions. Habermas, une fois exorcisés le moralisme et le positivisme de Durkheim, en maintient l'essentiel, une « société totalement intégrée » (II, p. 132), même si c'est une fiction – *« Fingieren wir einmal... »* (II, p. 133). Le nominalisme, et le réalisme, ont été des figures d'un correspondant-langage. Des figures de l'histoire du signe.

Le lieu de la jonction entre l'analyse des propositions selon Austin et les notions de Durkheim (II, p. 109) se fait à un tel niveau d'abstraction – celui des concepts de monde objectif, de vérité et de norme – que leur connexion est nécessairement méta-théorique. Elle se fait dans les signifiés seuls – ce lieu étrange et banal qui est à la fois dans le langage et hors de lui, étant censé être sa transcendance. La logique des propositions et la sociologie du sacré se retrouveraient dans cette proposition, purement logique, dans le style de Wittgenstein, selon laquelle « Tout ce qui en général se laisse dire peut aussi être exprimé dans une forme assertorique » (II, p. 135). Le consensus, et la clarté. Mais la mystique, et la théologie négative, brouillent cette transparence. La continuité supposée se cherche un autre exemple. Elle le trouve dans le passage du constatif au récit. Mais ce passage aboutit à une réduction, que Habermas ne semble pas voir ou

redouter, de l'histoire au récit de l'histoire (II, p. 206-209). Comme chez Barthes, ou Jean-Pierre Faye.

Autre lieu de passage, l'identité. Du linguistique, du logique, de l'éthique, et du social. À condition de fusionner les plans distincts de la personne, de l'individu, du sujet d'énonciation linguistique – l'emploi du *je* avec « une histoire individuelle » (II, p. 155). Toutes les formes-sujet entre elles. La logique de la présupposition ne suffit pas. Elle montre, au contraire – mais sans le voir elle-même – combien le discours est traité avec les notions de la langue. Ou de la logique. Au lieu qu'il y faudrait une poétique du discours, et une anthropologie historique du langage, qui n'oublie ni le corps ni la voix. En cette double absence, Habermas est conduit à postuler une continuité-unité plus sociale que subjective. Le sujet se retrouve social au sens de Marx. La notion de *forme de vie,* prise à Wittgenstein, contient-elle celle d'histoire d'une vie ? Et Habermas n'est-il pas reconduit à une « manière existentialiste de parler » (II, p. 167) ?

La continuité supposée du symbolique au linguistique établit la notion de *« monde de vie – Lebenswelt »* (II, p. 180) en s'accommodant, dans un « premier pas », comme si on pouvait s'en défaire ensuite, d'une *séparation entre la forme et le contenu* : *« Bei diesem ersten Schritt nehmen wir eine Trennung von Form und Inhalt in Kauf »* (II, p. 182). Séparation reconnue chez Mead et Durkheim (II, p. 219). Séparation installée dans la théorie de l'action communicative : « Au procès de différenciation *[Ausdifferenzierung]* de la culture, de la société et de la personnalité correspond une différenciation *[Differenzierung]* entre forme et contenu » (II, p. 220). Non seulement ce schéma abstrait est toute la théorie traditionnelle, et comme tel il ne permet pas de penser un fonctionnement autre que sa genèse, une valeur autre que son sens, un système autre que ses structures, et une autre historicité que celle de ses régionalisations, mais la relation même entre ces deux « différenciations » est hétérogène et ne permet guère, surtout à partir du dualisme du signe, d'établir une telle corrélation. La diversité des modes de signifier, l'historicité des formes littéraires demandent d'autres concepts que ceux du signe, dont participent les théories de la langue ou les

logiques du discours. La répartition présupposée généralement entre le langage ordinaire et des « actes de parole formalisés » (II, p. 283), si générale et pertinente qu'elle apparaisse d'abord, perd son assurance et ses limites tranchées devant une critique qui ne sépare pas historicité et poétique.

Par exemple pour le parallélisme dans la Bible, avec l'extension donnée à ce phénomène par Jakobson[1]. Où la découverte du *parallelismus membrorum* par Robert Lowth en 1753 est apparue comme une invention. Une stratégie en quoi elle se résout, philologiquement, et poétiquement. Reste la rhétorique, qui était justement non dans le langage-objet, mais dans le regard porté sur lui. Ce qui met en évidence ce qu'est un fait de langage. Le rapport duel entre la forme et le contenu est incapable de rendre compte de ce fonctionnement empirique des discours. Encore moins de la relation entre les formes rhétoriques et poétiques du langage, et les formes d'individuation. Le rapport même du sacré et du profane est différent selon la conception du langage qui l'analyse. La sociologie est bien inévitablement sous l'effet de théorie d'une conception du langage. Mais il n'y a rien de nouveau sous le signe.

Comme le montre l'emploi sémiotique, non linguistique, du terme *langage*, chez Habermas, quand il parle de « langages spéciaux comme l'argent ou le pouvoir – *Spezialsprachen wie Geld oder Macht* » (II, p. 388). Argent et pouvoir plus loin qualifiés de *« Medium »* (II, p. 473). Parsons en faisait autant (II, p. 389). Et déjà Marx. Mais chez Parsons, le langage était code, message, référence à la cybernétique. La pragmatique, loin de gêner cet usage, le renforce – continu de l'action et de l'intention. Comme, chez Marx, continu de la langue et de l'idéologie, « quand la langue, dans sa fonction de coordination de l'action, est remplacée par des médias comme l'argent et le pouvoir – *wenn Sprache, in ihrer Funktion der Handlungskoordinierung, ersetzt wird durch Medien wie Geld und Macht* » (II, p. 549). Il y a aussi chez Habermas l'emploi métaphorique qu'on trouve

1. Je renvoie à l'analyse que j'en ai faite dans *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage, op. cit.*, p. 466-475.

chez Marx, parlant du langage de la marchandise : dans « *die Klassensprache* » (II, p. 495), qu'il faudrait plus traduire « langue de classe » que « langage de classe », pour marquer la situation du langage dans le marxisme. De même pour la « langue de l'exploitation – *die Verwertungssprache* » *(ibid.).* Pas de critique de Marx. Parce que c'en est le langage.

L'action communicative dans l'herméneutique

L'herméneutique est le point de départ et l'horizon du langage, dès l'annonce du projet en 1967 : la problématique du *Sinnverstehen,* de la compréhension du sens dans les sciences empirico-analytiques de l'action. Habermas dit aussi « l'expérience communicative » (*Z.L.,* p. 208). Il distingue trois bases de départ *(Ansätze)* : *phénoménologique* – l'analyse des pratiques quotidiennes, *linguistique* – jeux de langage et formes de vie, *herméneutique* – les « règles transcendant le langage » *(sprachtranszendentalen Regeln)* de l'action communicative (*Z.L.,* p. 211). Mais Habermas fond ensemble, à plus d'une reprise, ce qu'il a présenté comme des bases distinctes. La voie herméneutique tend à s'identifier à la voie phénoménologique. La théorie des actes de langage y prête, et surtout sa généralisation à l'extralinguistique. Y prête aussi le rapport du subjectif à l'objectif, tel que le résume le « théorème » de W.I. Thomas : « *If men define situations as real, they are real in their consequences* » (cité, *Z.L.,* p. 219).

Le primat empirique de l'action fait la domination de l'herméneutique, comme sémiotique généralisée. L'intersubjectivité, l'interaction, l'intercommunication ; c'est l'indémêlable du langage et de la pratique : « *Im kommunikativen Handeln ist beides, Sprache und Praxis, verknüpft. Wittgenstein nennt das den Zusammenhang von Sprachspiel und Lebensform* – Dans l'action communicative, tous deux, le langage et la pratique, sont liés. Wittgenstein appelle cela la tenue l'un par l'autre du jeu de langage et de la forme de vie » (*Z.L.,* p. 239). Ce qui est « central » pour une sociologie « compréhensive » (*Z.L.,* p. 255). Ainsi une *Sprachanalyse* est nécessaire. Ce n'est pas la phénoménologie qui

peut la faire, puisqu'elle n'atteint qu'une *« Bewusstseinsanalyse »* (*Z.L.*, p. 239), analyse de la conscience, référée à Husserl. La *Sprachanalyse* fait donc le travail de la phénoménologie. Réciproquement, le terme phénoménologique d'*horizon* est employé à propos de Wittgenstein (*Z.L.*, p. 245, 250). La syntaxe, dans le *Tractatus,* est dite « phénoménologique » (*Z.L.*, p. 259).

Une sociologie du comprendre, *« verstehende Soziologie »*. Le terme est déjà chez Max Weber (cité, I, p. 382). Wittgenstein a supplanté Husserl : la *« Bewusstseinsproblematik »* a cédé devant la *« Sprachproblematik »* (*Z.L.*, p. 240). Ce point de départ « linguistique » conduit « aujourd'hui » (en 1967) à la fondation d'une *« verstehenden Soziologie » (ibid.).* L'ambiguïté du linguistique est radicale, puisque l'analyse du langage qui part de Wittgenstein est logique, et non linguistique. L'analyse du langage est immédiatement « analyse de concepts – *Analyse von Begriffen* » (*Z.L.*, p. 241). Le rapport à Wittgenstein place la théorie de l'action communicative dans un amalgame phénoménologie-herméneutique-pragmatique-générativisme. Les trois plans de la phénoménologie, de l'analyse du langage et de l'herméneutique sont explicitement réunis (*Z.L.*, p. 551) dans une stratégie commune contre l'historicisme et le néokantisme qui ont séparé les sciences de la nature et les sciences de l'esprit : dualisme du *Erklären* et du *Verstehen* qui « aujourd'hui n'est plus actuel » (*Z.L.*, p. 551). Cette stratégie d'unité-totalité est menée par la sociologie pour se faire la science des sciences du social. La discussion aboutit à mettre sur le même plan des opérations prises en elles-mêmes. Si l'objectif de la critique est l'objectivisme, c'est en effet un vieux débat. Interne à la sociologie, à sa requête de scientificité, avec le rôle qu'y joue la mesure.

Dans l'herméneutique, la question de la traduction et des langues étrangères est prise à la fois dans le lexique de la phénoménologie – les règles grammaticales sont des « limites d'horizons » (*Z.L.*, p. 276) – et dans celui de la grammaire générative : ces règles ont une « force générative » (*Z.L.*, p. 277). D'où une critique de Wittgenstein, monadologique, positiviste (*Z.L.*, p. 277-278). C'est dans Gadamer que Habermas prend l'historicité du langage (*Z.L.*, p. 279). Pas dans la linguistique

ou dans la philologie. Puisqu'il s'agit du sens de l'histoire, plus que de l'histoire du sens. Les limites du comprendre mènent à leur tour à une critique de Gadamer, placé du côté du « néo-kantisme de Marburg » (*Z.L.*, p. 310) et de Heidegger. Partant ici du *« symbolic interactionism »* américain, Mead, et le dernier Cassirer, il s'agit d'une *« sprachverstehende Soziologie »* (*Z.L.*, p. 311). Un pragmatisme, mais « nettoyé de ses origines béhavioristes » *(ibid.)*. La distinction des motifs et des causes, issue de Wittgenstein, s'y enrichit du *« motif inconscient »* (*Z.L.*, p. 317) de Freud.

L'anthropologie culturelle de l'herméneutique, chez Habermas, n'est pas sortie du dualisme. Comment pourrait-elle en sortir, puisqu'elle le porte en elle ? Au monde moderne rationnel, Habermas oppose le monde mythique, caractérisé par une *« confusion entre nature et culture »* (I, p. 79), confusion entre le causal et le normatif, *« entre langage et monde »* (I, p. 81). Caractérisé par sa « fermeture », la « fermeture » des « images du monde » (I, p. 85). Mais la fermeture du moderne, et du rationnel, ne consiste-t-elle pas à s'identifier à l'universel et effacer de sa propre vue ainsi sa propre fermeture ? C'est la question des *« critères alternatifs de rationalité »* (cité, I, p. 87). Habermas se déclare dans la tradition de Humboldt. Mais il la prend restrictivement. Les langues, les images du monde et les formes de vie sont des totalités, telles que, pour les participants d'une culture, « les frontières de leur langue sont les frontières de leur monde » (I, p. 92). Malgré la critique de la rationalité occidentale, il y a, chez Habermas, d'un côté l'ethnolinguistique, de l'autre la rationalité universelle-moderne-occidentale : un Lévy-Bruhl palimpseste sous Lévi-Strauss. Le sacré est pourtant, par excellence, le lieu du langage et du social qui peut montrer l'inconsistance d'une telle opposition. Mais il y faut d'autres moyens d'analyse que ceux de la phénoménologie-herméneutique-pragmatique. L'étude de Habermas se porte plutôt sur la démonstration que les images du monde sont constitutives de la « socialisation des individus » (I, p. 100). Dans une certaine circularité, « les formes de vie représentent des "jeux de langage" concrets » (I, p. 112).

L'herméneutique englobait déjà Freud, dans *Connaissance et intérêt*. La psychanalyse, « herméneutique des profondeurs » (*Z.L.*, p. 356). La logique des sciences sociales reformule Marx également (*Z.L.*, p. 489-491) en termes de vision du monde *(Weltbild)*. Nietzsche non plus n'y échappe pas. Habermas notait que les interprètes de Nietzsche s'étaient servis de lui comme « projection de leur propre philosophie » (1968 ; *Z.L.*, p. 505). Mais aussitôt il retrouvait dans Nietzsche une « relation immanente entre connaissance et intérêt » (*Z.L.*, p. 509. La critique des catégories comme fictions langagières (*Z.L.*, p. 519), par Nietzsche, le ramène à l'herméneutique, dont, en même temps, il dit le vrai : « Dans la vérité, l'interprétation elle-même est un moyen de devenir maître sur quelque chose – *In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden* » (cité, *Z.L.*, p. 526).

Comprendre installe un rapport au Heidegger de *Sein und Zeit* et à Gadamer : non un appui « systématique » (I, p. 158), mais une confirmation. L'ethnométhodologie apparaît comme le renfort de scientificité apporté à l'herméneutique (I, p. 175). Habermas veut montrer que l'analyse du comprendre, et du sens, étant celle de la rationalité, « ne sort pas de la sociologie » (I, p. 196). Mais pour cela, il emprunte, il applique, en les amalgamant, les concepts *philosophiques* (et non sociologiques, non plus que linguistiques, ou poétiques) de la philosophie du langage ordinaire et de la tradition herméneutique. En quoi sa démarche est non critique. Dans un sens général, comme dans celui de l'École de Francfort. D'où, pour la théorie du langage, la pauvreté, quasi tautologique, du résultat : « Quand comprendre le sens *[Sinnverstehen]* doit être entendu *[verstanden]* comme une expérience communicative *[als kommunikative Erfahrung]* et que seule celle-ci est possible dans la disposition performative d'un acteur communicatif *[eines kommunikativ Handelnden]*, alors seulement la base d'expérience d'une sociologie compréhensive du sens *[einer sinnverstehenden Soziologie]* est conciliable avec sa requête d'objectivité, quand des expériences herméneutiques peuvent s'appuyer de la manière la moins intuitive sur des structures de rationalité étendues et générales » (I, p. 197). Le

langage est traversé, une fois de plus, selon l'opération traditionnelle du signe : escamotage des signifiants, transcendance des signifiés. La pragmatique universelle le perd, comme la sémiotique le perd, dans sa quête de science et d'universel. Je ne sais pas ce qu'en vaut la sociologie. Mais pour le langage, c'est la mauvaise abstraction. Comme Hegel disait le « mauvais infini ». De la *rationalité* à la *conscience* par la *compréhension,* le langage est pris à sa transcendance, où il semble s'accomplir au moment même où il est nié. Ce qui se montre, dans Habermas, quand il réplique aux objections : « Je suis avec Wittgenstein de l'avis que "langage" *[Sprache]* et "compréhension" *[Verständigung]* sont des concepts de même origine, qui s'expliquent mutuellement » (*V.E.*, p. 497).

L'action communicative, théorie traditionnelle de la littérature

La chaîne la plus forte, comme on sait, casse au point le plus faible. Le statut de la littérature est le point le plus faible des théories du langage. Leur mauvaise conscience. Le signe du maintien de l'ordre. Dans la théorie de l'action communicative, le discours sur la littérature est situé dans le « langage évaluatif » (I, 41) au même plan que les discours sur l'art et la musique, par rapport à l'expérience et à l'authenticité. La littérature est vue à travers une rhétorique de l'argumentation, la tradition du jugement esthétique. Mesurée à des normes, à un consensus, elle ne connaît que la « convenance à des modèles de valeur – *Angemessenheit von Wertstandards* » (I, p. 45). Bien que Habermas réserve l'existence de conflits par rapport aux consensus (I, p. 61). Mais dans la logique des métadiscours. Comme dans la sociologie de Bourdieu, ne reste de l'art que l'effet social de l'art, et de la culture que le culturel. De la littérature, le discours évaluatif de sa consommation. Sociologie de la réception qui, sur ce plan particulièrement stratégique, a oublié l'intersubjectivité, la théorie de la créativité, que ni la générative ni la pragmatique, ni la philosophie du langage ordinaire ne peuvent lui fournir.

La sociologie compréhensive met l'action dramaturgique – seul lieu désigné pour la littérature selon la taxinomie de Habermas (I, p. 439) – dans le *parasitaire*: « les qualités dramaturgiques de l'action sont d'une certaine manière parasitaires » (I, p. 136). Et immédiatement il est question du style. Sans le citer, c'est exactement suivre Austin, à propos des emplois poétiques du langage: « On trouve aussi des emplois parasitaires du langage – pas "sérieux", pas tout à fait "normaux". Il se peut que l'habituel renvoi à la référence fasse momentanément défaut, ou qu'on n'essaie nullement de poser un acte perlocutoire type (de faire faire à l'auditeur quelque chose): Walt Whitman n'invite pas sérieusement l'aigle de la liberté à prendre son essor[1]. » Il est certain que ce n'est pas la philosophie du langage ordinaire qui peut voir, et encore moins évacuer, l'ineptie profonde – à moins qu'elle soit feinte, et un trait d'humour, mais tout le contexte théorique dit sa sincérité – de cette notion de la poésie, du sérieux, du normal, et du parasitaire.

Elle s'inscrit dans une longue – et sérieuse – tradition. L'*autonomie* de l'art, chez Max Weber, que rappelle Habermas (I, p. 229, 234), n'est en ce sens qu'une forme de théorisation sociologique, pour l'exclusion platonicienne de la poésie. Le statut du poème fait par le signe. L'art est dans le *« ausseralltägliche »* (hors du quotidien) opposé au *« alltägliche »* (quotidien) (I, p. 323). La Fête, hors de la vie de tous les jours. *L'écart et la norme.* À quoi Charles Bally avait la transparence idéologique de superposer *l'individu et la société.* La transparence peut être brouillée. L'opposition demeure. Cette idéologisation du poétique et de l'ordinaire – langage ordinaire, homme ordinaire – banalisée par la tradition Mallarmé-Valéry. Il est remarquable, et savoureux, que l'art soit alors dans la même catégorie de l'extraordinaire que l'amour et les contre-cultures hédonistes (*Liebe: hedonistische Gegenkulturen* – fig. 9, 1-323). Cette quotidienneté ne fait pas plus la poésie que l'amour. Mais elle est le lieu – sérieux – du *Wissen,* de l'économie et de la politique. Habermas note cepen-

1. John L. Austin, *Quand dire c'est faire,* Seuil, 1970, p. 116 [*How to do Things with words,* 1962, p. 104].

dant que « Weber n'a pas de théorie de la signification *[Bedeutungstheorie]* » (I, p. 377). La théorie de l'action communicative, qui croit en avoir, en a trop à la fois pour en avoir vraiment. Sinon la théorie traditionnelle.

Quelques contradictions s'y ajoutent. Les effets mineurs de la théorie du signe. La littérature est dans la catégorie des actes de parole expressifs (Habermas distingue l'impératif, le constatif, le régulatif et l'expressif), du côté de l'autoreprésentation et du monde subjectif. Mais alors comment la littérature, et le dramaturgique, peuvent-ils être « parasitaires » ? Même le schéma de Bühler, pourtant simpliste, n'y autorise pas. Plus le schéma est fruste d'ailleurs, et abstrait, ainsi dans le binaire rationnel-irrationnel, moins il le permet. Seul le ressurgissement confus et non-dit de la rhétorique ornementale, néoclassique, peut expliquer ce parasitage. Ailleurs, une seule catégorie rassemble la « critique thérapeutique et esthétique » (I, p. 448) où les divers plans du sujet apparaissent confondus – autre méconnaissance du poétique. Sur la base du béhaviorisme de Mead, Habermas explique la poésie par la nécessité de produire une réponse identique chez le lecteur. Mead écrit : « Le poète a une expérience de la beauté liée à une excitation émotionnelle, et comme artiste qui emploie des mots, il cherche ces mots qui correspondent à ses attitudes émotionnelles propres et qui appelleront chez d'autres leurs propres attitudes » (cité, II, p. 29). Le contexte retient, et amplifie, cette explication. Avant de passer à autre chose. C'est que la *psychologisation,* comme la *formalisation* (le parasitaire), sont les seules prises que fournit le signe pour *comprendre* le poème. Et on voit combien chacune – et toutes deux ensemble – ne fait que mimer, et reporter, sur le poème, le *schéma même du signe.*

Question : les effets de cet état du langage sur la théorie de la société

Les objections répertoriées dans « Réplique à des objections » portent sur l'héritage marxiste, le rapport au politique direct. Habermas essaie quand même de sauver le progrès. Elles portent

sur la notion de critique. Le langage apparaît comme le « fait de la raison – *Tatsache der Vernunft* » (*V.E.*, p. 497). Les objections portent sur des thèmes importants : raison et nature, raison et histoire. L'accent y est mis sur les divergences avec Gadamer. Où, du point de vue de la théorie du langage, je mettrais l'accent sur les convergences. Les questions sont importantes. Le débat est important. Mais il est plus d'amplification que de discussion majeure. Débat de polémique, non de critique. Comme s'il était, en somme, intérieur. Comme le débat des générativistes entre eux, ou des pragmaticiens entre eux. Sa technicité même, qui en fait la valeur, le tient dans un cadre académique. Les questions sur les théories de l'action, de la communication et du savoir donnent à Habermas l'occasion de préciser qu'il n'identifie pas « l'action communicative avec des actes de parole » (*V.E.*, p. 542). Mais cela ne change pas grand-chose, puisque sa théorie est une métathéorie du langage, plus sémiotique que linguistique. Il peut donc aussitôt ajouter que « plus une situation d'action est diffuse, plus elle a besoin de la structuration en conversation » (*V.E.*, p. 543). Reste que ce sont les concepts de la philosophie analytique qui sont à l'œuvre, et encore dans le résumé de 1982 (*V.E.*, p. 599). Qu'elles portent sur la théorie de la théorie ou sur la théorie de la société, les questions et les réponses n'ont rien modifié. Elles ont apporté des éclaircissements. Il ne semble pas, d'après les réponses de Habermas, que d'aucun lieu soit venue une critique sur l'état de la théorie du langage dans l'action communicative. C'est bien que les questions sont de l'intérieur d'un même monde, où théorie et modernité sont prises l'une pour l'autre, à travers les effets de social, justement, des théories du langage investies.

Ainsi Habermas se situe de lui-même dans une continuité de Humboldt à Austin. Ce qui suffirait à susciter une discussion qui remettrait en cause cette continuité, cette appartenance, cette théorie. Ne serait-ce que par le lien interne, chez Humboldt, entre le langage et l'histoire des formes littéraires. Lien absent chez Austin, absent chez Habermas. Le paradoxe de la notion de Théorie critique est que, plus que Habermas, Humboldt reste critique. Y compris au sens de Horkheimer.

L'amalgame, et un *méta-empirisme* – prendre les théories toutes données – (ce que masque l'appareil métathéorique), le bricolage des doctrines toutes convoquées pour cumuler leur scientificité et leur garantie de modernité, c'est le mirage du moderne. L'effet de théorie qui en résulte est que les limites, qui devaient rester inapparentes, s'exposent ostensiblement.

Mais seulement à un regard critique. C'est-à-dire extérieur à la théorisation du signe dans ses variantes composites juxtaposées. Où « extérieur » au signe ne signifie pas un chimérique *dehors* du signe, mais la pesée de la pluralité empirique contre le dualisme. La pesée du rythme, du corps social du langage, contre la politique du signe et de la raison, dont la stratégie classique est d'irrationnaliser ce qu'elle ne *comprend* pas.

On comprend très bien l'urgence du moderne du *Jetztzeit*, comme dit Benjamin. Et l'urgence du politique, qui n'est qu'un autre aspect de la même urgence – celle de la théorie. Mais ce n'est pas l'éclectisme, ni l'hégélianisme métathéorique qui peut y répondre.

Parce qu'il n'a que les stratégies de la théorie traditionnelle, et de la domination. Parce que les concepts mis en œuvre sont ceux du signe et de la raison. La tradition identitaire et dualiste. C'est pourquoi la démarche va de conciliations en conciliations. Procédant comme le récit de l'histoire de la philosophie, par la réduction des historicités à des récits, de sorte que la théorie d'ensemble est le métarécit de ces récits. Une généalogie dont la déshistoricisation est la fiction.

Que devient la théorie critique de la société, qui s'est voulue solidaire de la théorie du langage, si celle-ci reste traditionnelle ? Elle reste une théorie traditionnelle de la société. Ne serait-ce que par le statut du consensus. Par la complémentarité, qui implique une anthropologie totalisante. L'effort pour penser le moderne paraît compromis. À moins de prendre pour moderne l'état présent.

La critique du langage n'a eu ici qu'une prise partielle, et partiale, sur une entreprise qui est une maîtrise de la sociologie et de son histoire. Mais la critique du langage n'avait que son travail à faire. Non à donner un compte objectif, c'est-à-dire non

situé. Ni à être juste dans la dispensation des objections et des éloges. Comme si on disposait de la justice. La théorie de l'action communicative mérite mieux que l'académisme mondain, et les effets de cour. La critique du langage essaie seulement de la prendre intégralement pour une critique. D'où la critique. C'est-à-dire rien d'autre qu'une recherche. Et tournée dans le même sens. Est-ce une situation de dialogue ? Mais on ne pose pas des questions *pour* dialoguer. Peut-être même pas pour savoir la réponse. Mais pour mieux comprendre la question. En ce sens la théorie du langage est peut-être une des formes de l'individuation dans le langage. Une forme moderne, et particulière, de ce qu'on appelait la recherche de la vérité. Par là elle est à la fois solitaire et solidaire. Elle ne peut donc pas *chercher* le dialogue. Elle ne peut que le trouver. Avec de la chance. La seule condition pour cet espoir est de s'interdire justement les compromis du dialogue. La théorie ne fait pas ce qu'elle veut, mais ce qu'elle peut.

Dans la théorie traditionnelle du langage il n'y a pas des « faiblesses », que la sociologie pourrait reconnaître et amender. La théorie du langage est un système, pour le langage comme système. C'est, paradoxalement après l'époque structuraliste, l'effet d'utopie encore de Saussure. Dont l'utopie de la poétique est solidaire. Avec le rapport en elle du poème, de l'éthique et de l'histoire.

En quoi ce n'est pas le moderne qui est ce qui compte pour la théorie, mais l'avenir. Pour la théorie, comme pour tout ce qui est recherche du sens, vaut ce que dit un auteur, que cite souvent Habermas, Arthur C. Danto : « Notre connaissance du passé, en d'autres termes, est limitée par notre connaissance (ou ignorance) de l'avenir » (cité, *Z.L.*, p. 292). La main forte n'est pas celle qui tient le présent. C'est la main qui est vide, parce qu'elle désigne indéfiniment l'avenir.

19. Poétique de la sociologie de Bourdieu

La donne première est l'absence de la théorie du langage dans l'anthropologie. L'anthropologie est morcelée comme le corps du malade est morcelé.

Ainsi pour Evans-Pritchard, structure et système sont interchangeables et synonymes[1]. Chez Lucien Lévy-Bruhl, le langage n'a aucune place dans la mentalité primitive[2]. C'est, il me semble, chez Franz Boas que l'anthropologie devient sensible au langage[3]. Quand Soustelle fait une place au langage dans l'ethnologie, c'est selon une linguistique du mot[4].

Pourquoi Bourdieu, aujourd'hui, dans ce champ ? Par la place qu'il a voulu prendre, qu'il a revendiquée, et qu'une réception acritique lui a reconnue. Par l'envergure affichée de sa pensée de la société. Par la place de la représentation du langage, de la littérature et de l'art dans cette pensée. Par l'évolution aussi de son discours propre, l'histoire de ses pratiques, de l'ethnologie à la sociologie, de la sociologie à l'anthropologie.

Sa réception, une chorale d'éloges[5]. Langage ? Wittgenstein « magasin de fournitures[6] ». Sa référence à Peirce (*ibid.*, p. 551). En termes d'« agent ». Où il semble suivre Charles Taylor (dans « Suivre une règle », *ibid.*) qui emploie indifféremment *sujet*

1. E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, London, Routledge & Kegan Paul, 1979 (1re éd., 1951), p. 20.
2. Lucien Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Puf, 1963, (1re éd. 1931), p. XII.
3. Franz Boas, *Race, Language and Culture*, New York, The Free Press, 1966 (1re éd., 1940), articles de 1887 à 1936.
4. Jacques Soustelle, *La Famille Otomi-Pame du Mexique central*, Paris, Institut d'ethnologie, 1937, p. VI, p. 114.
5. Dont témoignait le n° de *Critique*, août-septembre 1995, n° 579-580, *Pierre Bourdieu*.
6. *Ibid.*, p. 549.

(p. 554) et *agent* (p. 558). Et Bourdieu, dans *Choses dites* : « donner pour le principe de la pratique des agents la théorie que l'on doit construire pour en rendre raison[1] ». Ce qui exclut l'art, la littérature – et la théorie du langage, la pensée des sujets.

Bourdieu est pris entre l'abstraction structuraliste faite de contresens sur Saussure et une notion abstraite de philosophie du sujet, le sujet de la tradition humaniste. L'habitus est alors un ersatz de théorie, une absence de théorie du sujet, remplacé par le sujet de la pratique.

Bourdieu ne se gêne pas pour parler de « sottise canonisée[2] », à propos de la philosophie française institutionnellement dominante. Le propos fait boomerang. Quand, du langage, à travers Austin, n'est retenue que la convention sociale. Il en sort cette banalité culturelle, avec sa petite odeur heideggérienne, une notion pauvre du langage ordinaire. Tout en prétendant à la domination philosophique. Par la voie scientifique.

Et la pensée-Bourdieu semble – ou semblait – donnée à la hégélienne comme dépassant les limitations de terrain pour englober ethnologie et sociologie dans une anthropologie générale. Un sociologisme de la sociologie.

Dans *Méditations pascaliennes*[3] Bourdieu se pose d'emblée en philosophe des questions que « la philosophie » ne pose pas, mais que pourtant elle ne cesse de soulever. Bref, Bourdieu est le philosophe des philosophes, inspecteur général des « professionnels de la pensée[4] ». Bourdieu, l'antiphilosophe. Le vrai. Puisque « "la vraie philosophie se moque de la philosophie" » (p. 10). Bourdieu cherche « la violence symbolique » *(ibid.)*. Et tombe aussitôt dans le piège, qu'il désigne lui-même, et qu'il appelle, après Schopenhauer, un « "comique pédant" », c'est-à-dire un « excès de confiance dans les pouvoirs du discours » *(ibid.)*.

Mais faire la sociologie des intellectuels le laisse généraliste. Il revendique une « vigilance » (p. 12) qu'il oppose à « l'enfermement scolastique des personnes de cabinet, de bibliothèque,

1. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 14.
3. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, 1997.
4. *Méditations pascaliennes*, p. 9. Toutes les références qui suivent vont à ce livre.

de cours et de discours » (p. 13), et tend à des « propositions générales » *(ibid.).*

Cependant, quand il parle des « choses du monde social [...] comme elles sont » *(ibid.),* il oublie qu'on ne les voit qu'à travers des représentations. Le « comme elles sont » est une illusion. Bourdieu ne voit pas sa propre dénégation-occultation. Il faut voir ce que lui-même refoule. Pas des « dénonciations pharisiennes » (p. 15) mais une méconnaissance. La science, « avec les seules armes du discours rationnel » *(ibid.).* Autosacrifice, suivi d'autoculpabilisation : « Je n'aime pas en moi l'intellectuel » (p. 16). Et même le sentiment « d'avoir été assez mal compris » *(ibid.).* Mais en même temps il monte sa propre spirale, vers « un degré d'explicitation et de compréhension supérieur » (p. 17). Voir « l'idée de "l'homme" » *(ibid.).* Et parle lui-même d'« introspection ».

Bourdieu montre ainsi qu'il ne connaît que le sujet philosophique, qu'il confond avec l'individu. Toujours Austin, sa référence, sans voir tout ce qu'a de grossier chez Austin la représentation du langage. Rappelez-vous : la poésie – « emploi parasitaire du langage ». C'est l'institutionnalisme de Bourdieu – j'entends par là sa réduction des activités intellectuelles ou artistiques à leur « forme institutionnalisée » (p. 25). Comme l'historicisme est la réduction aux conditions de production du sens. Il ne voit les productions que comme des produits, pas comme une activité.

Conclusion, pour lui, « la pensée scolastique » (p. 27) réside dans « le retrait hors du monde » *(ibid.).* Forme spécifique d'aveuglement à l'essentialisme et au nominalisme. Cliché massif, ce « divorce entre l'intellect, perçu comme supérieur, et le corps, tenu pour inférieur » (p. 34). Culture, nature. Le « dualisme cardinal de l'âme et du corps » (p. 35).

Cette vieillerie chrétienne. Avec ces vieilles fioritures, l'opposition entre masculin et féminin, qui est dupe aussi du genre grammatical des mots (je me suis toujours demandé ce que faisaient les *gender studies* avec le féminin de *une sentinelle*). Ainsi *l'esprit* est masculin chez Bourdieu, comme la *chora* est féminine chez Julia Kristeva. Cette farce intellectuelle.

Et Bourdieu lui-même renvoie à son livre *L'Ontologie politique de Martin Heidegger,* de 1988. Dérive inacceptable, car Bourdieu feint d'y mettre la condition sociologique de l'intellectuel universitaire et l'ontologie de Heidegger, qui est une essentialisation en chaîne du sujet, du langage, du poétique, du politique et de la langue allemande comme de l'être allemand[1].

Bourdieu s'adresse à « la philosophie » pour la « libérer » (p. 40) du soupçon envers « l'ambition scientifique » de la sociologie prise pour « une prétention masquée à l'hégémonie inspirée par la volonté de puissance » *(ibid.).* Quand il généralise, il heideggérianise.

Il contamine sa représentation même de la philosophie par son analyse des « effets de l'enfermement scolastique » (p. 53). Mais il est significatif que les références de Bourdieu sont alors « la philosophie du langage ordinaire, et aussi le pragmatisme » (p. 43). Le côté de Peirce. C'est là que se situe Bourdieu dans le conflit que nul ne semble voir entre le côté de Peirce et le côté de Saussure. Et pour le malheur des temps, c'est le côté de Peirce qui l'a emporté. Cela entre dans la jactance pseudo-impersonnelle de Bourdieu. L'absence du langage fait une anthropologie générale aussi abstraite que sa sociologie se veut concrète.

Il ne s'agit pas d'une « dénonciation » (p. 63) de Bourdieu. Il s'agit de « penser la pratique sans anéantir son objet » (p. 64). Bourdieu évoque même au passage des concepts de linguistique, quand il critique « l'intellectualisme des sémiologues structuralistes qui considèrent le langage comme un objet d'interprétation ou de contemplation plutôt que comme un instrument d'action et de pouvoir » (p. 67). Mais ni « contemplation » ni « instrument » ne conviennent.

Ici se pose la question du « principe de générosité » (p. 75) invoqué par Bourdieu à propos de la critique de ses critiques. Il disqualifie des « prétendants pressés » (p. 76). Le sociologisme apparaît pleinement à propos de « l'universalisme esthétique » (p. 88), par « l'espérance mathématique d'accéder au musée »

1. Exactement ce pourquoi j'ai écrit *Heidegger ou le national-essentialisme,* Laurence Teper, 2008.

(p. 89). Considération qui disqualifie comme « illusion scolastique » l'esthétique elle-même. Le musée, seul lieu de l'art. Toute la question de l'esthétique analytique, à la fois acceptée et absente. Si le musée (effet Duchamp) est le seul lieu de l'art, l'artiste Dogon ou Asmat ne fait pas une œuvre d'art. Seul l'Occidental a le sens de l'art. Des clichés qui sentent le moisi.

Bourdieu pratique l'amalgame courant entre sujet philosophique et sujet du droit quand il parle de *« l'obscurantisme des Lumières »* (p. 94). D'où l'impossibilité de faire la différence entre une critique réactionnaire des Lumières et une critique dans les Lumières par la poétique.

Toute son opposition entre théorie et pratique est un artefact de son institutionnalisme. Les sciences sociales, « seules en mesure de démasquer et de consommer les stratégies de domination » (p. 99) ne peuvent rien sans théorie du langage.

Seule une note met heureusement de la complexité dans cette culture simpliste de la contradiction, c'est sur Baudelaire, « cette exhortation à une véritable anthropologie historique de Baudelaire » (p. 102). Non sans quelques clichés sur la « structure de l'espace littéraire » (p. 108), où Bourdieu retrouve « la contingence de l'existence humaine » (p. 282), et relie Pascal à l'être-pour-la-mort de Heidegger.

Des disciples surbourdieusent Bourdieu. Comme Shustermann dans le numéro de *Critique* d'août-septembre 1995 sur Bourdieu, déjà cité. Il y a une mondialisation bourdieusarde.

Bourdieu, une occasion manquée pour penser le rapport entre histoire et langage. Mais un bon portrait de l'époque.

20. L'épreuve du désastre doit-elle se poursuivre par le désastre de la pensée ?

Penser, aujourd'hui, ce qu'Alain Brossat a appelé « l'épreuve du désastre[1] », semble s'identifier chez certains à un culte rendu à l'impensable. Il me semble urgent d'essayer de voir comment la pensée même est en danger, après que la vie a été, et continue, d'être en danger. De l'innommable à l'indicible, à l'insensé, une sorte de pensée négative – comme on parle de la théologie négative – une pensée de l'impossibilité de penser les extrêmes de l'horreur semble presque à la mode. On parle d'aporie pour former le concept d'une singularité absolue. On entend dire qu'il n'y a aucun sens à « la Shoah », sans même s'interroger sur le sens qu'on donne au mot sens. À croire que, même en négatif, il conserve du théologique – et que c'est encore cette théo-logique qu'on veut nier. À moins encore de confondre penser et sentir soi-même la mort vécue par d'autres, selon une fiction de pensée, où penser serait se mettre à la place du massacré ou du massacreur – l'éternel dedans-dehors d'une banalité, en fait, chercher l'essence à travers les phénomènes, comme de chercher à penser l'être, vous n'y arriverez pas, Heidegger est tout entier ce performatif de l'impossible, de l'impensable.

Pourtant, justement lors de la dernière « affaire Heidegger », en 1987, Lévinas avait écrit que « l'horrible donne à penser ». Il faut croire qu'on ne pense pas encore assez. Et il faut savoir pourquoi, sinon on ne fait que continuer l'horreur sous une autre forme.

Et il ne s'agit pas du travail du poème, comme quand Reznikoff, dans *Holocauste,* cherche à faire un récitatif de l'in-

1. Alain Brossat, *L'Épreuve du désastre, le XXe siècle et les camps,* Albin-Michel, 1996.

humain[1]. Mais du travail de l'intelligibilité sur l'histoire, et sur elle-même. Et je veux montrer qu'on a à se débattre contre un confusionnisme, un analogisme, où l'amalgame et le paralogisme sont, autrement que l'horreur vécue, les fondements d'une impossibilité de la penser. Un nouvel irrationalisme, qui n'est pas non plus innocent politiquement.

C'est ce qui s'expose dans le livre d'Alain Brossat, et qui en fait un poste d'observation sur l'époque. Il cherche une intelligence du siècle le plus horrible de toute l'histoire de l'humanité, jusqu'ici, tout en posant que l'attention au particulier empêche de voir l'ensemble – en contradiction avec la nécessité de comprendre l'extrême singulier. Par là, il tend à effacer les différences, pour ne retenir que les ressemblances, et sa généralisation même lui fait manquer le but. Comme s'il y avait les effets, pas les causes. Hiroshima, sans l'idéologie militariste japonaise. Le camp de Gurs, sans le fascisme français. Et il conclut : « La catastrophe résiste à la compréhension ». Mais son « principe de désespérance » (p. 462) n'ouvre pas plus les yeux que le principe Espérance.

Il commençait mal : « Notre génération n'a rigoureusement rien éprouvé ("vécu") directement de la guerre » (p. 12). Rien à voir. Mais cette posture-génération est aussi un symptôme. Un regain d'émotionnalisme. Là-dessus, la reprise-cliché de la formule de Céline *D'un château l'autre,* avec « d'un extrême l'autre » (p. 257), montre un manque de soin pour le langage. Ce n'est pas anodin, ces choses-là. Poétique et politique sont inséparables.

Ce qui enchaîne avec le propos : « Garantir l'ininterruption du récit d'Auschwitz, de la Kolyma, du massacre des Arméniens, de la vitrification d'Hiroshima, telle est la responsabilité qui incombe désormais pour l'essentiel à [...] ceux dont les nerfs demeureraient souvent fort ébranlés s'ils se trouvaient d'aventure directement engagés dans une rixe ou une échauffourée »

1. Charles Reznikoff, *Holocauste, fragments,* traduit de l'américain par Jean-Paul Auxeméry, édition Espaces 34, 1997, version mise en voix et en scène par Claude Régy.

(p. 13). Mais, outre qu'on n'a que faire de ces nerfs, garantir l'ininterruption d'un récit ne suffit absolument pas, et l'addition d'unités aussi distinctes – Auschwitz, la Kolyma, le massacre des Arméniens, Hiroshima – installe entre elles une homogénéité qui privilégie la seule exploitation émotionnelle. Additionnant l'horreur, il y a d'emblée peu de chances qu'il contribue à son « intellection ».

Il ne se rend pas même compte qu'en privilégiant le récit, il est sans défense contre le négationnisme qui commence par la réduction de l'histoire-événement à l'histoire-récit. Ce que faisait Barthes dans son essai de 1967 sur « Le discours de l'histoire ». L'opposition même, chez Heidegger, entre *Geschichte* et *Historie*.

Symptômes de son inattention, l'emploi de termes impropres, dictature, tyrannie, « dictature nazie », « tyrannie stalinienne » (p. 95). Alors qu'il s'agit d'État total. Et que la matrice de l'indifférenciation (paradoxalement, il importe de reconnaître combien elle a empêché de penser), c'est la notion de totalitarisme, distincte de celles de tyrannie et de dictature, telle que Hannah Arendt l'a popularisée, fabriquant de l'indifférencié, entre stalinisme et nazisme. D'où une étrange séparation entre la « tant évoquée "singularité d'Auschwitz" » (p. 18) et la singularité du nazisme. Au lieu de voir que c'est la même.

Sous cette question du récit à maintenir, il y a cette vieillerie théorique, le vieux problème de l'incommunicable pour l'expérience de « l'Extrême » (p. 16). On retrouve, emmêlés, le problème d'Adorno (l'impossibilité de la poésie après Auschwitz – qui passait déjà par une double incompréhension, celle de la poésie, et celle du nazisme comme « éclipse de la raison »), le problème de Wittgenstein – l'impossibilité de dire la douleur, qui était déjà celui que Brice Parain évoquait pour les poilus de la guerre de 14[1]. La vieille opposition du langage à la vie. Dont la mort fait partie. Et généralement on ne voit pas qu'elle oppose une représentation du langage à une représentation de

1. Brice Parain, *Petite métaphysique de la parole*, Gallimard, 1969.

la vie, en bref le discontinu au continu. Variante : l'opposition entre l'histoire et la mémoire – « subjectivation de la catastrophe » (p. 18).

Mais ici toute pensée du langage reste hors-pensée. Aussi la notion de discours (p. 16) ne comporte que des contenus.

La bonne intention. Oui, il est juste de dénoncer l'illusion qui consiste à « surexposer » le passé, à « sous-exposer » le présent (p. 19). Dénoncer la « dénégation de ces désastres par la plupart de leurs contemporains » *(ibid.).* Mais la « puissance d'érosion des facultés de raisonner sur le présent » n'est nullement, comme il dit, « le legs massif de la catastrophe totalitaire » (p. 132). Elle est de tous les temps[1].

Ce rappel louable tombe aussitôt dans un piège grossier (et l'un des thèmes récurrents du livre, ce qui n'est pas non plus anodin) – la comparaison entre les camps nazis et les camps palestiniens : « comme si les camps n'étaient pas notre actualité, comme si aucune espèce de rapport ou de lien n'existait, dans la dialectique de l'histoire catastrophique, entre les camps nazis et les camps de réfugiés palestiniens » (p. 19). Cette rhétorique très mode, dans une certaine « gauche » qui a changé l'antisémitisme pour l'antisionisme, faisant des Palestiniens des néojuifs et des Israéliens, des néonazis. Camps de « réfugiés », camps d'extermination – la même chose.

Pierre-André Taguieff a très bien montré quelle utilisation la propagande antisioniste a fait et fait encore des *Protocoles de Sion*[2], pour sa « démonologie ».

Dans le « débat entre Hannah Arendt et ses contradicteurs » (p. 50) sur la différence entre camp de concentration et camp d'extermination intervient une curieuse compartimentation de la pensée, une sorte de professionnalisation, pour disqualifier les contradicteurs : « Raoul Hilberg [auteur de *La Destruction*

1. Voir par exemple le discours de Tchaadaev, dans Pierre Caussat, Dariusz Adamski, Marc Crépon, *La Langue source de la nation,* Mardaga, 1996, p. 156.
2. Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion, I. Introduction à l'étude des* Protocoles, *Un faux et ses usages dans le siècle,* Berg International, 1992, p. 251-314.

des Juifs d'Europe] n'est pas un historien professionnel, mais un professeur de sciences politiques » (p. 466, note 18). Mais Hannah Arendt et Michel Foucault non plus. D'un autre côté, le Projet de recherche sur les camps de concentration de Hannah Arendt n'est « pas celui d'une étude historique, mais bien d'une intervention philosophique, morale et civique » (p. 52). Débat inutile, s'il ne s'agissait de tourner la singularité de l'extermination des Juifs contre « l'universalisation de l'expérience des camps » (p. 50). L'enjeu, ici.

Mais brouillé de contradictions et paradoxes : à la fois « l'histoire totalitaire n'est pas achevée » (p. 63), en reprenant à Brecht « le ventre fécond et la bête immonde », tout en faisant un procès à la « perception du totalitaire comme temps » (p. 64), celle du « présent démocratique », qui mettrait le totalitaire au passé : « l'imaginaire démocratique et dichotomique du totalitaire » *(ibid.).* Avec pour effet d'« invisibiliser [...] la purification ethnique en ex-Yougoslavie, [...] la guerre civile somalienne, [...] le génocide rwandais » *(ibid.).* Et l'invisibilité supposée de ces catastrophes, qui sont chaque fois spécifiques, est attribuée à « l'incapacité de l'imaginaire antitotalitaire européen à s'approprier *[sic]* le désastre rwandais » (p. 64-65), incapacité qui serait due elle-même à la focalisation autocentrée sur Auschwitz : « La bataille pour le "centre", pour la place du roi dans l'entrechoquement des récits hétérogènes, passe désormais – les logocraties occidentales n'ont pas été les dernières à le comprendre – par la conquête de la position de la victime maximale [...] » p. 62). Et qui est le bénéficiaire ? Une fois de plus, le Juif ! Un délire d'interprétation pour un autre.

Mauvais signe, aussi, l'emploi journalistique, hégélianisme vague, du terme de dialectique. Pour un philosophe. Plus loin encore, le « temps dialectique de la modernité » (p. 21). À voir aussi peu de maîtrise de ce qui est dit, il vous vient un doute sur la « consistance conceptuelle » de la « catégorie de la catastrophe » (p. 20).

Le double patronage de Hannah Arendt, pour le totalitarisme, et de Michel Foucault, pour un « "autre récit" de la modernité » (p. 21), avec son antibourgeoisisme, son prophé-

tisme, sa notion toute littéraire de folie, produit une double absence de théorie critique. Condamner la « simplification » (p. 99) reste une intention, tout comme l'ambition de faire une « anthropologie historique » de la catastrophe bute sur sa propre méthode.

Ici, le problème du statut et du sens même du terme modernité. Dans la proposition, inspirée de Hannah Arendt, que les camps sont « une expérience irrémissible de la modernité » (p. 51). Ou quand le « paysage traditionnel, décrit par Platon, où s'opposent "vérité du philosophe et opinions échangées sur la place publique" a été englouti par la modernité : l'espace public impose une tyrannie sans partage » (p. 116). Réponse : « la modernité conçue comme âge des ruptures et inauguration de l'ère du temps brisé » (p. 117). C'est-à-dire la modernité confondue avec la modernisation – la modernité selon Heidegger.

C'est que le raisonnement tourne ici dans le cercle vicieux créé par Hannah Arendt, du concept de totalitarisme comme généralisation des ressemblances, en minorant les différences. Procédure même de l'essentialisation qui, au lieu de produire une rationalité supérieure, produit de l'irrationnel. En quoi la pensée de Hannah Arendt montre la persistance en elle de la pensée Heidegger. Qui mettait déjà l'URSS et les États-Unis dans le même panier, la même question-de-la-technique. Faisant déjà d'avance d'Auschwitz un détail dans un apocalyptisme généralisé, « l'anéantissement de toute l'espèce humaine » (p. 111).

Persistance aussi de Heidegger dans son opposition entre *Geschichte* et *Historie,* qui réduit l'histoire à un récit (d'avance, sans le savoir, pour le négationnisme) quand Hannah Arendt dit : « Le récit historique [...] est toujours une justification suprême de ce qui s'est passé » (cité, p. 89) – et c'est là son « sol philosophique » (p. 102).

D'où quelques autres détails, dans l'analyse de Hannah Arendt : exclure le fascisme italien (ou ces assimilations fréquentes, depuis, chez ceux qui parlent mal, entre fascisme et nazisme), ou ne dater le totalitaire hitlérien que de la guerre : « Hésiter sur la périodisation de la phase "véritablement tota-

litaire" du régime nazi » (p. 119), dit Alain Brossat. Mais la phrase qu'il cite du *Système totalitaire* n'hésite pas : « Ce fut seulement pendant la guerre, après que les conquêtes orientales eurent fourni de grandes masses humaines et rendu possibles les camps d'extermination, que l'Allemagne fut à même d'établir un régime véritablement totalitaire » (Hannah Arendt, Points, 1981, p. 141 ; cité, p. 119). Ce qui est historiquement inacceptable. Car des formes spécifiques du totalitaire commencent en Russie en 1918, en Italie en 1922, et en Allemagne en 1933. Cette question de datation n'est pas innocente. Elle rejoint, même si elle se fonde autrement, l'argument de Heidegger, qu'on ne peut pas juger 1933 d'après 1945. C'est aussi, autre détail, oublier que tout le programme nazi est dans *Mein Kampf* dès 1925-1927.

Hannah Arendt a installé une pseudo-rationalité dont il serait urgent de se dépêtrer. Dans cet analogisme fleurissent les métaphores : « les cendres du volcan totalitaire » (p. 68), avec leur incohérence, toujours significative : au même endroit le volcan devient « les "boîtes noires" susceptibles de nous renseigner sur le crash totalitaire de la culture européenne » *(ibid.)*. Ce mal du langage, et du raisonnement, qui, pour vouloir aller trop loin, s'annule lui-même. Je ne sais pas si ça se soigne.

Cet excès de logique ne voit pas les contradictions où il est conduit. Il voit que les ex-communistes « démonisent le système soviétique » (p. 79). Mais il fait de même en parlant du « caractère proprement diabolique du totalitarisme » (p. 76), du « trait proprement satanique des régimes totalitaires » (p. 133). Jusqu'à des formules scabreuses, sur « des enjeux plus amples que ceux de l'entretien de la mémoire transie des chambres à gaz » (p. 117). Ce qui est plus grave qu'une erreur.

Cette pensée qui veut tellement tout lier est une pensée dissociée. Ainsi lit-on : « ce n'est certainement pas en tentant de dissocier contre toute évidence l'histoire de l'extermination des Juifs par les nazis de celle de l'univers concentrationnaire et de la déportation que l'on produira de nouvelles lumières sur la modalité catastrophique de notre histoire » (p. 23). Sage conseil. C'est pourtant ce qu'il fait lui-même, avec Gurs ou

Hiroshima. C'était un commentaire d'un article d'Annette Wieviorka, « Le XXe siècle, d'un camp à l'autre » (*Libération*, 14 juin 1995) où elle écrivait que « la Shoah, le génocide, n'est pas le produit du camp de concentration ». En effet, car ce qu'elle voulait dire, c'est autre chose que ce qu'il avait compris : que le génocide n'est pas le produit du camp de concentration, mais que le camp de concentration est le produit d'une idéologie du génocide.

Et s'il y a une erreur d'interprétation, elle n'est pas due à une inadvertance. Elle est programmée. Par Hannah Arendt. Car elle est de la même nature que le contresens, apparemment, chez elle, à mettre dans le même « enragement » (p. 110) *Bagatelles pour un massacre* et, dans *L'Opéra de quat'sous* de Brecht, « *Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral* – D'abord vient la bouffe, après vient la morale ». La dérision de Brecht, et l'hystérie de Céline. Pour exercer son ironie sur « l'histoire désarticulée et hachée menue des professeurs de distinguos » (p. 23).

Mais ce qu'Alain Brossat prend pour de la sur-lucidité, et qui fait sa bonne conscience, tient dans le paralogisme que cette « segmentation [...] de la catastrophe » est « l'alibi » qui sert « à "faire passer" la purification ethnique de villages azéris dans le lointain Caucase » (p. 23). Où l'indifférentisme est attribué à la recherche même d'une compréhension de la spécificité historique.

Ainsi s'installe le sophisme en position d'attitude historienne, et s'en tient à la captation, par le « sionisme au pouvoir », de « "l'héritage" d'Auschwitz » (p. 46). Ce démagogisme simplificateur, au lieu de penser les histoires dans leur complexité. Il est plus facile de répéter : « tant que la spoliation et l'oppression des Palestiniens feront figure de compensation pour le crime d'Auschwitz ». Même les justes causes sont desservies par du prêt-à-penser.

Ce qu'on appelait jadis la propagande. Comme dans les guillemets d'ironie pour l'unicité des crimes nazis : « tant que l'"unicité" des crimes nazis sera aussi l'alibi de la distraction voire du révisionnisme décomplexé face aux exterminations soviétiques

et aux massacres coloniaux – la vis sans fin de la catastrophe continuera de s'enfoncer dans la chair de l'ordre démocratique en voie de mondialisation » (p. 23). Décidément, il devrait éviter les métaphores. Comme si les crimes contre l'humanité qui continuent de se produire en divers lieux avaient besoin d'un alibi. Comme si chaque crime contre l'humanité n'avait pas sa propre singularité, son autojustification. À quoi cette pseudo-raison purement discursive ne fait rien, sinon enfiler des clichés, sans maîtriser combien l'allusion à cette mondialisation de la démocratie reprend un amalgame antioccidental. La démocratie, une affaire de Blancs.

C'est donc au nom d'une requête de compréhension supérieure qu'est retiré le moyen même de connaître et de comprendre historiquement. L'acte même de reconnaître un événement selon sa spécificité est assimilé à une complicité passée, présente et future avec d'autres horreurs.

Étrangement, et des doutes on passe au douteux, le compte principal à régler, la litanie de ce discours qui se veut général, englobant, c'est, encore entre guillemets, la « "singularité d'Auschwitz" » (p. 108), vue comme un provincialisme : « le campanilisme démocratique-libéral-occidentalocentrique qui a sacralisé et absolutisé la mémoire d'Auschwitz pour mieux "blanchir" Hiroshima » (p. 112), et « l'affirmation rigidifiée et ritualisée de la "singularité d'Auschwitz" » (p. 126), « privilège ethnocentrique » (p. 279), la « théologisation » d'Auschwitz (p. 453).

Je vois mal ce qu'on gagne, si on peut dire, sinon une notion confuse, à vouloir obsessionnellement qu'« Auschwitz ne se dissocie pas d'Hiroshima » (p. 58). Le résultat, comme si les malheurs pouvaient s'additionner, alors que chacun est unique, c'est, sous prétexte de penser le total, la disparition des différences, la répétition du même. Alors que ce n'est jamais le même. Parler du « lien qui rattache Auschwitz à Hiroshima » (p. 65), et en attribuer l'invisibilité à la démocratie est doublement dénué de sens, parce que « Auschwitz » est Auschwitz, « Hiroshima » est Hiroshima. L'horreur ne se totalise pas. Des millions de morts ne font pas une masse de la mort, mais des millions de fois une mort.

La volonté de totaliser, ce totalitarisme de la pensée, pour penser les catastrophes du XXe siècle, paradoxalement empêche de penser. La singularité est identifiée à une incomparabilité, cercle vicieux et « acte de foi » (p. 128). Au lieu de reconnaître qu'elle recommence indéfiniment, chaque fois autre, tout autre. Non, elle est bloquée sur une polémique vaine, et même indigne. Déplacée.

Mais « sa religion est faite » (p. 129). Et c'est une forme du réalisme logique : une pensée par catégories d'abord, non par individus logiques. Ainsi l'affaire Dreyfus est ramenée, par la grâce de Hannah Arendt, à « la politique de la masse » où s'inscrit « l'agitation raciste (l'affaire Dreyfus) aussi » (p. 108-109) dans une « généalogie du totalitarisme » (p. 108) – « des "chefs" (des démagogues) et la masse homogénéisée sur les ruines des classes » (p. 109). Curieux mélange, sans le savoir, de Gustave Le Bon (les chefs, dans *Psychologie des foules*) et de Jules Guesde, raidi dans son abstraction, son marxisme doctrinaire, incapable de reconnaître la valeur symbolique universelle que prenait cette affaire, d'un combat entre la justice et le maintien de l'ordre. Pour un individu. Ce que le « J'accuse » de Zola a porté. Mais pour Jules Guesde, l'affaire ne concernait que les bourgeois entre eux. Cynisme déjà porteur de la raison d'État future pour la dictature du prolétariat.

La même sophistique dénonce une aporie de la raison, à propos du fou chez Descartes et chez Foucault, dans la confusion entre l'aliénation mentale (un « corps de verre » dans la première Méditation) et l'exclusion juridique, chez Foucault. L'analogisme confond la glissade et la pensée : il surimpose la situation du Nègre et de l'Indien par rapport au Blanc, aux États-Unis, telle qu'elle est décrite par Tocqueville, sur celle du fou.

Un « prologue », *De la désolation en Amérique,* installe le génocide de l'Autre comme le péché originel de la démocratie. Double glissement, d'une histoire locale, celle du colonialisme anglais en Amérique, à l'impératif catégorique universel de l'article I dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en

droits… », et de cet article I à l'article III, sur le principe de la nation. Confusion du sujet du droit et du sujet politique. Où apparaît un autre leitmotiv, les pointes répétées contre la démocratie, comme la « monotonie démocratique » (p. 442), ou le « monde désenchanté des "post-démocraties" (Jacques Rancière) contemporaines » (p. 451).

Le statut péjoratif de la démocratie, du « consensualisme démocratique » (p. 64), est révélateur d'une thèse implicite : l'identification entre la démocratie et l'impérialisme occidental, colonisateur. Exactement l'amalgame entre le sujet du droit, le sujet philosophique et le sujet conquérant du monde, qui confond l'universalité avec sa propre universalisation.

Or, par cet amalgame même, c'est ici non un discours de critique mais un discours de récusation. Oui, à la Heidegger. Ce gauchisme est Gribouille : il ne voit pas qu'il tient le discours des antioccidentalismes, y compris de l'intégrisme islamiste (absent chez Brossat). Au Japon, seul l'Occident était impérialiste, et la mainmise du Japon sur l'Asie n'était qu'une lutte contre l'impérialisme occidental. Une lutte de libération, incluse dans le thème japonais du « dépassement de la modernité ».

Et il est vrai qu'il y a un « récit "occidental" » (p. 62). Mais on ne voit pas clairement ce qui mène la critique de la « téléologie de la civilisation européenne » *(ibid.)*. Alors que, plus loin, la démocratie est reconnue comme le « lieu d'origine de la politique » (p. 458).

La « comparaison » (p. 37) entre l'extermination des Indiens par les Blancs et celle des Juifs par les nazis donne, pour la première, un « caractère processuel », et pour l'autre une « soudaineté » *(ibid.)*. C'est oublier tout l'antijudaïsme chrétien, philologico-théologique et théologico-politique (être le *Verus Israel*) qui a préparé l'antisémitisme biologico-politique. Mais la « différence fondamentale » serait que la première extermination « se produit aux origines de la civilisation démocratique » alors que « celles [les catastrophes, au pluriel] du XXe siècle […] font irruption en son centre : Auschwitz, en premier lieu » *(ibid.)*.

Si « origines » est contestable, que veut dire « centre », dans « Auschwitz, comme catastrophe intra-civilisationnelle, est

inscrit au cœur, au centre – aussi bien de notre histoire que de nous-mêmes » (p. 38) ? « Auschwitz » – produit de toute la civilisation occidentale. Et vous appelez cela penser ?

La destruction des Indiens est liée au récit d'origine des États-Unis (qui ne sont pas le modèle de la démocratie). S'y ajoute : « les génocides du XXe siècle [...] ne trouvent même pas leur place dans un récit traditionnel de l'expansion d'une puissance » (p. 38-39). Ce n'est pas vrai. Il y a le Reich de mille ans. Et les deux plus grandes exterminations européennes du siècle, la nazie et la soviétique, ressortissent toutes deux à un mythe (qui est un récit) de la pureté, la pureté de la race aryenne pour les nazis, la pureté de l'« homme nouveau » soviétique.

À travers cette confrontation entre totalitarisme et démocratie, c'est bien des formes de la raison politique qu'il s'agit, et c'est pourquoi la critique est nécessaire. Parce qu'elle est aussi une raison du langage. Critique de l'analogisme, et des tentations de l'essentialisme, où Heidegger apparaît dès qu'on regarde Hannah Arendt. Critique aussi de l'appui pris sur Foucault : une « boussole » (p. 172).

Ce jeu ahistorique du terme de « guerres totales » et de « races » à propos des guerres de Napoléon. Alain Brossat ne retient de Foucault, pour le schématiser, que ce qui rencontre Hannah Arendt. Comme la continuité spécieuse entre la prison et les « camps de concentration soviétiques » (p. 158). Avec le rôle aussi (ce dont la critique n'a pas sa place ici) de la folie selon Foucault. Métaphorique, tout institutionnalisée, comme pure exclusion. Toute littéraire, avec ses effets sur sa représentation de la littérature, de l'art et de la pensée. Avec ses exemples privilégiés, repris ici – Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud (p. 171). Datée. Intenable.

D'où les expressions, reprises aussi, du fascisme (Foucault est de ceux qui ne font pas de différence entre nazisme et fascisme) et du stalinisme comme « formes pathologiques », « maladies du pouvoir ». Ces biologisations du politique ne sont pas anodines. Non plus que les représentations de l'antisémitisme comme une maladie. Voilà un continu entre le normal et le pathologique, avec la notion de « pouvoir ubiquiste » (p. 161), et même un

continu (« peu d'écarts ») entre « les sociétés nazie et stalinienne » et les « sociétés "capitalistes" (occidentales, démocratiques, bourgeoises, normalisées et normalisantes) » (p. 207) – « le camp relève du même topos réclusionnaire que la prison… » *(ibid.)*.

Le malheur est que cet extrémisme de la pensée, où Alain Brossat décèle bien un « geste nietzschéen » (p. 170, 180), et qui postule une continuité entre la démocratie et ce qui la détruit, n'aide guère à penser, sinon Khomeiny comme un libérateur, tel que Foucault a cru le voir. Et c'est ce qu'il y a chez Foucault de Heidegger : « En ce sens même, l'"extrême" du fascisme et du stalinisme n'est que le "normal" de la rationalité politique moderne poussée à sa limite » (p. 161). Tout en reconnaissant l'excès qui s'annule de lui-même, quand Foucault parlait du « goulag occidental » (p. 199).

Et comme Alain Brossat se veut dialectique, il énonce ses « objections à Foucault au nom de Foucault » (p. 171). Conclut au « déficit de l'approche foucaldienne » (p. 220). Mais il reste piégé par Foucault, quand il parle de Nietzsche, « le philosophe fou » (p. 175). Parce que, quand même, Nietzsche a été d'abord philosophe, ensuite fou. Il conclut pourtant à « la Raison insensée » *(ibid.)*. Foucault radicalise Hannah Arendt, en passant d'une histoire discontinue à une histoire continue, une essentialisation, dès le XVII[e] siècle, dans la « technique de gouvernement propre à l'État » (cité, p. 164 ; de « *"Omnes et singulatim"* : vers une critique de la raison politique », en 1986, dans *Dits et écrits,* IV, p. 135).

Ce continuisme de Foucault est un essentialisme, et c'est l'amalgame entre les « massacres napoléoniens », les « génocides coloniaux » et « Hitler, Staline » (dans « La grande colère des faits », *Dits et écrits,* III, p. 278). Le paradoxe de son archivisme. Et le goulag devient « le moment ultime de l'idéal panoptique » (p. 213). Le même continuisme, et aussi faux, que celui qu'il voyait entre la grammaire générale de Port-Royal et Humboldt.

Chaque fois qu'on perd le singulier on perd l'universel. Précisément parce qu'on le voulait tout de suite, et en masse. Pour penser « l'apocalypse totalitaire » (p. 173). L'essentialisation de l'Extrême – la « catégorie fragile d'extrême » (p. 269) – est elle-même un méta-apocalyptisme.

Même amalgame, même simplisme, avec la littérature, ramenée à un témoignage, à du contenu, du document : « Wells, Mirbeau, Stevenson, Poe, Conrad, Kafka et bien d'autres sont, à rigoureusement parler, les contemporains et les témoins littéraires d'Auschwitz, de la Kolyma et de tant d'autres scènes catastrophiques... » (p. 239). *Docteur Jekyll et Mr. Hyde* et *La Métamorphose,* une même « littérature de la catastrophe » (p. 243). Raison politique, raison du langage, une même raison. Ici, une même déraison.

Cette pensée est désarticulée par une contradiction insurmontable entre un essentialisme généralisé et une pensée des singuliers. Les différences : « Ce qu'il nous faut penser, ce sont des différences, des singularités génocidaires qui ne valident aucune forme de hiérarchie dans l'évaluation de l'horreur et du crime » (p. 262-263). Mais plus loin les différences sont récusées : c'est la « méditation universelle sur l'Extrême et la catastrophe [...] que rate l'approche historiciste guidée exclusivement par le souci des différences, des distinctions et des degrés » (p. 300).

Il est remarquable que ces différences sont désignées par toute une différenciation de néologismes spécialisés. Il y a « judéocide » plusieurs fois (par exemple p. 274) et, contre une culture particulière qui en a été faite, non plus « la désignation du judéocide comme génocide » mais comme « ce "surgénocide" que Nancy nomme sa "dimension supplémentaire", par comparaison avec d'autres figures de l'Extrême » (p. 314). Et « urbicide » (p. 266), « tsiganocide » (p. 286), « ethnicide » *(ibid.),* « démocide » (p. 287), « catastrogène » (p. 290). Mais le terme holocauste n'est pas critiqué.

La recherche d'une conceptualité est remplacée par des créations de mots. Confusion classique entre mot et concept. Les néologismes ne réussissent pas à cacher l'absence de la conceptualité visée, qui tiendrait à la fois le général et le particulier. Et s'il est reproché au mot « génocide » de « déclasser Hiroshima comme crime » (p. 283), ce n'est pas que Hiroshima soit déclassé par la notion de génocide, mais bien qu'il s'y agit de tout autre chose, et que les deux sont incommensurables l'un à l'autre.

On a beau jeu alors de parler d'aporie et de dénoncer les « faux plis de la pensée » (p. 279). Les faiseurs de distinguos étant censés, par l'emploi réservé du mot génocide, croire « endiguer le crime » (p. 278).

Mais la révélation arrive, à travers la prolifération des emplois d'« innommable ». C'est que les « sites présents de l'Extrême » (p. 269) trahissent « l'inavouable secret de l'actuelle expansion démocratique » *(ibid.).* Une « transplantation mimétique », « l'action mimétique », « sous les couleurs du démocratique: la forme mimétique prédomine sur le contenu démocratique » *(ibid.).* Les « "purificateurs" serbes et les tueurs hutus » *(ibid.)* ne faisaient donc que du mimétisme. Tout comme « l'État Juif au Proche-Orient » – « Pour prix d'Auschwitz, les Arabes de Palestine se trouvaient accablés sous le poids d'un crime qu'ils n'avaient pas commis et les Juifs projetés dans un piège mimétique » (p. 323). Simplifier l'histoire, c'est aussi un récit. C'est que, après Hannah Arendt et Michel Foucault, un « troisième homme » tire les ficelles, sans être nommé, c'est René Girard, avec son principe Mimétisme.

Pourtant il s'agissait, il s'agit toujours, d'une « éthique de la compréhension » (p. 293). On ne peut pas dire qu'elle soit satisfaite par ces proférations, cette mauvaise abstraction.

Un principe simple est oublié: plus l'extension d'un terme s'accroît, plus sa compréhension diminue. D'où une gesticulation verbale, certainement pleine de bonnes intentions – de quoi aller en enfer – et plus encore pleine de bonne conscience, mais pauvre et appauvrissante pour penser ce qui est une des tâches majeures de la pensée, aujourd'hui. C'est qu'elle-même est toute mimétique.

Il faudra apprendre à penser hors de Hannah Arendt, hors de Michel Foucault, hors de René Girard, si on entreprend de penser.

Ce n'est pas avec une rhétorique incantatoire qu'on peut atteindre une vue supérieure, planétaire, sur le siècle. Celle à quoi une pensée doit tendre. Le comble, c'est que sa prétention même la fait jouer ici contre son propre intérêt, à tenir sans le savoir et mimétiquement encore un discours à la Heidegger

contre la démocratie, à rejouer le vieux jeu ignoble de l'anti-Juif en le déplaçant, à se donner la facilité d'une sévérité envers l'humanitaire au nom du politique en lui reprochant de masquer le politique, alors qu'il fait lui-même mais autrement ce qu'il lui reproche. Persuadé du contraire. En essentialisant l'Extrême, il contribue à empêcher de penser le politique, et notre histoire.

[illegible] quelques [illegible] (p. 269 [illegible] l'accuse [illegible] démocratique » (ibid.). Une « transplantation mimétique », « l'action mimétique », « sous les couleurs du démocratique: la forme mimétique prédomine sur le contenu démocratique » (ibid.). Les « 'parlementaires' serbes et les tueurs hutus » (ibid.) [illegible]

au Proche-Orient » [illegible] « Pour prix d'Auschwitz, les Arabes de Palestine se trouvaient accablés sous le poids d'un crime qu'ils n'avaient pas commis et les voilà [illegible] dans un piège mimétique » qui [illegible] l'histoire [illegible] C'est que, après Hannah [illegible] et [illegible] un « troisième homme » [illegible] c'est René Girard, avec son principe [illegible]

[illegible] d'une « éthique de la [illegible] » (p. 101). [illegible] pas dire qu'elle soit satisfaite par [illegible] abstraction.

Un principe [illegible] plus l'ascension d'un terme [illegible] plus la [illegible] D'où une gesticulation [illegible] pleine de bonnes intentions [illegible] et plus encore pleine de bonne conscience, mais [illegible] pour penser ce qui est une des tâches [illegible] de la pensée aujourd'hui. C'est qu'elle-même est toute [illegible]

[illegible] apprendre à penser hors de Hannah Arendt, hors de [illegible], hors de René Girard, si on entreprend de penser [illegible]

IV

... ET POUR L'ÉTHIQUE

21. Note sur l'éthique et l'écriture

> Toute anthropologie est une morale implicite.
> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 465, n. 1.

Note, en effet, et rien de plus ici, pour tenir, non pas l'un à côté de l'autre, mais l'un par l'autre, les termes d'éthique et d'écriture. Pas pour une éthique de l'écriture. Bien qu'il y en ait une certainement. Différente pour chacun. Il ne s'agit pas de faire résonner ces deux termes l'un contre l'autre. La dernière chose qu'ils toléreraient étant le verbalisme.

Seulement une remarque, dont le statut même, je le reconnais, n'est pas assuré. Mais elle ne s'en impose pas moins. À demi empirique, à demi postulée. Ou plutôt, pressentie. C'est que l'écriture, si elle est l'aventure d'un sujet, est l'exposition maximale d'un sujet dans le langage. La plus grande vulnérabilité d'un sujet. D'où elle est la figure du sujet. Non un sujet d'exception, seul à l'être, seul à en jouir, mais la figure de tout sujet. Celui qui s'énonce. L'homme, comme dit Humboldt, réellement en train de parler. Sans quoi, empiriquement, il n'y aurait pas la lecture. Le passage. Tant que par l'écriture se défait le schéma simpliste d'il y a un scientisme ou deux, selon lequel le langage était la communication, et la communication consistait en un émetteur, un message et un récepteur. Code, encodage et décodage. Mais il n'y a de lecture que par ce mode de signifier qui la contraint et, par là même, la libère. L'écriture impersonnelle se fait par le maximum possible de subjectivité. Rien à voir avec le subjectivisme, ni l'individualisme (romantique), ni avec la sensibilité vibratile de la réduction affective, qui ramène la poésie à l'émotion. L'hypersubjectif fait seul le trans-subjectif. Dans l'écriture. Par quoi seulement il porte son

éthique d'écriture, éthique technique en somme. Entre écritures. Entre lectures. Ce qui fait lire. Ce qui fait écrire. L'écriture ne produit pas l'éthique. Elle la montre.

Mais cette trans-personnalité du sujet en elle, ce continu et ce discontinu inséparables l'un de l'autre, qui émettent, dans le je même, l'épopée du sujet, neutralisant le long et le bref, le récit et le fragmentaire, le monologue et le dialogue, cette tension de la poétique, cette mêlée du morcellement et de l'unité, de la circonstance et du sens, entraîne un effet nouveau.

La place nécessaire de la créativité dans la théorie du langage, du sujet, du social. L'éthique dans le seul emploi du je. Par quoi résonne cette incongruité : la nécessité de la poétique pour l'éthique et le politique. Chaque fois que l'un des trois manque aux autres, c'est la loi de Sodome. À la poétique seule, le formalisme. À l'éthique coupée des autres, la pureté ahistorique des valeurs, l'anarchisme libertaire ou la démocratie abstraite, un sens dérisoire de la poésie et du langage. Au politique seul, la politique pseudo-réaliste, et sa chaîne d'instrumentalismes, la folie de la raison même. Si l'utopie est la postulation de l'implication réciproque et nécessaire entre la poétique, l'éthique et le politique, cette utopie est le seul statut vivable du langage. Le seul à ne pas le réduire à prendre les mots de l'instrumentalisme pour des réalités. Ainsi l'écriture seule, par la poétique, tient ce trois instable qui est en même temps la banalité méconnue du langage. Et qui dérange les Assis. L'effet même, ou la permanence, d'une écriture, ne sont peut-être que là, dans l'indiscernable entre ce rapport d'implication triple, et ce que Baudelaire nommait le moderne. Où rien ne serait plus actuel que cette utopie. C'est l'effet de théorie propre à la littérature, sur les théo ries du langage, et de l'histoire. Par quoi écrire est critique. Et tient à une théorie critique.

22. Giraudoux, la laideur de la beauté[1]

Le charme, avec l'abject

Il y a d'abord un charme Giraudoux, une élégance, un plaisir à Giraudoux. Et quelques pages nous salissent ce plaisir. On pourrait les ignorer. Pendant longtemps je ne les connaissais pas. Non, une fois qu'on les a lues, on ne peut plus le lire comme avant. Mais on serait barbare, selon Gide, à « résister au sourire de Giraudoux[2] ». Le sourire demeure. Jusqu'à la préciosité. Mais il y a un plaisir de la préciosité. Malgré le piège tendu par de Gaulle qui disait reconnaître « immédiatement un imbécile à trois clichés : la douce France, le réalisme de Balzac et la préciosité de Giraudoux[3] ». La préciosité, c'est pourtant ce que notait Gide dans son *Journal* : « Lu la moitié de *Suzanne et le Pacifique*, en voyage. Giraudoux invente une nouvelle forme de préciosité. »

Aragon, en septembre 1944, parlait de son irritation première devant « cet amour de la généralisation abusive qui tournait au système, et où résidait peut-être tout son charme[4] » – « sa rhétorique ». D'où il tirait : « La même faute de perspective fait la réalité théâtrale et la confusion politique. » Et « chaque phrase de Giraudoux, chaque respiration de sa phrase est l'Épinal de son époque, et non pas sa peinture ». Mais en avouant son « goût progressif » pour Giraudoux : « Je vois mieux que jamais ce qui est faux, et m'en soucie de moins en moins. »

1. Paru dans *Europe*, mai 1999, n° 841, *Giraudoux*.
2. Phrase-slogan (« Nul moyen, sinon par barbarie, de résister au sourire de Giraudoux ») sur une page publicitaire pour des livres de Giraudoux en collection de poche, *Magazine littéraire*, décembre 1997, p. 17.
3. Cité par Pierre de Boisdeffre, « Giraudoux ou l'art et la manière de ne pas être diplomate », *Cahiers Giraudoux*, n° 11, Grasset, 1982.
4. Paul Wattelet (Aragon), « Giraudoux et l'Achéron », *Confluences*, septembre 1944.

Giraudoux : le « maître d'une époque littéraire », avec « cette place qu'il occupe dans le Panthéon français entre La Fontaine et Mérimée ». Revendiquant son « inconséquence », Aragon disait : « Je me suis mis à aimer ça. » Mais en faisant la différence avec « la littérature de M. Morand ». Il tient tout Giraudoux, « des *Provinciales* à *Pleins pouvoirs* », et déclare : « Tous ces livres [...] sonnent faux », mais il est séduit par : « Le secret de l'avenir, c'est le secret du style. L'Europe et le monde seront ce que sera la langue de demain. De même qu'à l'intérieur de notre pays, tout ira bien, même si les idées sont différentes, à condition que nous ayons tous la même façon humaine et sensible de les exprimer, de même tous ces édifices internationaux, sociaux ou moraux, dont nous voyons la carcasse monter en quelques heures comme du ciment armé, ne vaudront que si les adjectifs, les prétérites, les anacoluthes et les métaphores sont ceux non d'un dialecte artificiel et égoïste, mais d'un langage sensible et humain. » Et Aragon, malgré ce qu'il appelle « le risqué de l'idéologie, le hasard du raisonnement », conclut : « au-delà de la déception perpétuelle je m'étais mis à entendre la France ».

Les images d'Épinal ont du charme, mais sont des images d'Épinal. L'image d'Épinal, ici, c'est la séparation entre les idées et le style, qui est un déni des spécificités. On fait passer des ignominies au nom du style. Qui est l'obsession de Céline. Et cette vieillerie, mettre le style dans la rhétorique – Giraudoux ne nomme que des formes de grammaire et de rhétorique. Et combien un « langage commun » – c'est Aragon qui parle[1] – est une idée fausse.

Aragon-1944 préférait l'image d'Épinal : « Rien n'est plus arbitraire. Et pourtant rien n'est plus français, irréductiblement français. » Et à propos de Giraudoux : « Jamais on n'a rien écrit de si français, à tous les sens du terme. De si merveilleusement, de si irrespirablement français. Par le détail et par l'ensemble, par la désinvolture et l'accumulation. »

Mais il reconnaît : « ses défauts autant que ses qualités me touchent, ses erreurs me bouleversent », et « sa rhétorique [lui] tenait lieu d'idéologie ». Donc, pas de « procès » : « je parle de

1. *Ibid*, p. 123.

lui comme on parle de sa famille ». Mais quand il ajoute que « ses faiblesses » sont « celles de Jean de Meung, de Marivaux, de Musset », lui aussi est pris par la rhétorique. Aucun des trois n'a écrit l'équivalent de *Pleins pouvoirs*.

Il y a chez Aragon une indulgence d'époque, ou plutôt une insensibilité datée à l'abjection qui marque *Pleins pouvoirs*. Quand il revient sur « ce qu'on a depuis pu lire dans *Pleins pouvoirs* », il n'en retient que l'idée de « faire le bonheur de notre peuple » par « de grands spectacles... », Giraudoux « croyait détourner tous les maux de notre société par des spectacles. [...] En 1937, il était au comble de ses illusions. Je le voyais, devant moi, dévier de son destin. Cesser d'être comme Racine un homme de lettres et rien d'autre. Se lancer dans l'utopie, ce théâtre de la société. Donner le pas au fonctionnaire sur l'écrivain. »

Paul Morand aussi, en 1944 : « Il parlait sans bruit ; la nature l'avait racé. Il détestait la brutalité, le réalisme, les manières abruptes et les questions directes[1]. » Morand situe le style de Giraudoux dans le « néoclassicisme ourlé de clair de lune » des romantiques allemands. Ajoute « une pointe de dandysme », sa « préciosité » – « une des voies royales de la littérature française ». C'est « le sylphe Giraudoux ». Et « l'unité de son œuvre » fait l'unanimité, « de l'Action française au Front populaire », « un esprit de la plus pure essence française, de la plus belle qualité, de Voltaire ou de Diderot ». De là une continuité avec ses « idées sur le relèvement de la France. Ces idées vous les trouverez sous forme d'essais politiques dans son livre *Pleins pouvoirs* ». C'est « l'esprit le plus admirablement lucide », et « Giraudoux s'est toujours tenu très haut, là où l'être ne se corrompt pas. Il a déjà sa place définitive dans notre littérature ».

C'est pourtant cette figure si française qui a produit quelques laideurs alors inexplicables, mais qui ne choquaient pas plus Aragon que, comme on peut mieux comprendre, l'auteur de *France-la-doulce*.

1. Paul Morand, *Adieu à Giraudoux*, éd. des Portes de France, Porrentruy, Suisse, 1944. Texte d'une allocution prononcée à l'Institut français de Bucarest, février 1944, p. 13.

C'est qu'il sait faire une fête des mots. Qu'une phrase résume, qui faisait rire Claudel, comme Giraudoux le rapporte dans *Souvenirs de deux existences* : « Un cheval passe, les poules suivirent remplies d'espoir[1]. »

L'esprit se marie parfaitement avec les stéréotypes. Rivarol en est le meilleur exemple. Stéréotypes français, stéréotypes allemands, ainsi à propos de *Siegfried,* non sans volonté pédagogique. Ce que Jean Prévost appelait en 1928 « un marivaudage des rapports franco-allemands[2] », d'où la diversité des réactions.

Le charme, avant tout, ou après tout. Pour nos contemporains. Pour Alexandre Astruc, Giraudoux est la « confiance dans le langage[3] ». Pour Bernard Delvaille, il paraît avoir « mal vieilli » et « cependant, il y demeure une élégance, une jeunesse, une grâce indéfinissables[4] ». Pour Alain Duneau, il est le modèle de la « mesure française », même s'il a eu « des mots certes malheureux[5] ». Un autre retient de *Pleins pouvoirs* l'urbanisme, le sport, la santé, la régénération. En oubliant qu'on les opposait alors à l'art *dégénéré.* À *des* dégénérés.

C'est que Giraudoux coïncide extraordinairement à une représentation commune du génie de la langue française, dans la confusion entre langue et littérature. Ce que montre superbement Natacha Michel : « j'avais découvert la littérature, c'est-à-dire la langue[6] » – « *une langue, pas un langage* ». Le français même, « le littéraire même », « le plus littéraire des écri-

1. Cité par Jean-Luc Barré, « Le plus détaché des attachés », *Magazine littéraire,* déc. 1997, p. 52.
2. Cité par Lionel Richard dans « Giraudoux entre deux nationalismes : quelques aspects de la réception critique de *Siegfried* », *Mosaic, A Journal for the Comparative Study of Literature and Ideas,* University of the Manitoba Press, 1971, V/4, p. 104.
3. « Le bonheur et la préciosité », *Magazine littéraire,* déc. 1997, p. 30.
4. « La province comme roman », *ibid.,* p. 33.
5. « Le Limousin sentimental », *ibid.,* p. 36.
6. Natacha Michel, *Giraudoux, le roman essentiel,* Hachette-Littérature, 1998, p. 13. Le « roman essentiel » étant pour elle « ce que l'auteur a réellement à dire, son affirmation propre », et le roman « inessentiel » le « roman de l'intrigue, des ambiguïtés, des ambivalences qui viennent jeter le doute sur l'affirmation offerte » (p. 8).

vains », « un écrivain de l'essence ». Après quoi on est *obligé* de couper Giraudoux *en deux,* de tout faire pour se débarrasser du mauvais.

Ce n'est pas ce que faisait Claudel, en 1944. Il ne sépare pas l'écrivain et « l'agent excellent ». Et pour l'élever au-dessus du « promeneur superficiel », il fait l'éloge du livre politique : « Cette vive intelligence qui s'amusait aux détails, savait remonter aux causes. Le livre *Pleins pouvoirs* qu'il publia quelques mois avant la guerre actuelle est l'un des jugements les plus raisonnables et les mieux justifiés qui aient été portés par un expert sur les tares d'un régime qui s'abandonne, il serait plus exact de dire : qui s'avachit. C'est un document d'un intérêt capital et durable[1]. » L'éloge de la « grâce », du *« sensible ».* Rien à redire à *Pleins pouvoirs.* Une surenchère même : s'*avachir.*

Qualité France

C'est tout ce décalage entre la littérature même, à part, l'éthique et la politique, à part, qu'il faut aujourd'hui affronter. Car la séparation, qui croit mettre la littérature si haut, en montre une idée aussi piètre que celle de la séparation entre la pensée et le style. Et si c'est pour se débarrasser du sale, cette lâcheté pue. La pureté pue.

Quelle commodité, couper en deux. Classique. Opération favorite de nos élites. Comme on fait avec certains philosophes. Avec Céline – les romans et les pamphlets. Cette schizophrénie petite-culturelle, comme on dit petit-bourgeois, et pense-petit. Et pas seulement parce que Giraudoux a une carrière diplomatique. Mais parce que le politique n'est jamais absent dans son théâtre de la pensée. Alors, le beau d'un côté, la laideur de l'autre, non.

Mais cette chirurgie esthétique, c'est ce que fait, par exemple, Natacha Michel, selon la vieille séparation scolaire entre l'homme et l'œuvre : « L'homme Giraudoux n'était pas l'écrivain qu'il

1. Paul Claudel, « Adieu à Giraudoux », *Œuvres en prose,* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 573. Paru dans *Candide,* 9 février 1944.

fut[1] », « le mal giralducien [...] est de n'être pas l'homme de son œuvre », « Oui, la France appartint à l'homme, au diplomate, au fonctionnaire du Quai d'Orsay, à celui qui dirigea le service de la propagande dans le dernier gouvernement avant Vichy, et qui appela Pétain de ses vœux dans l'*Armistice à Bordeaux*. Mais c'est le monde qui appartient aux livres. »

Alors on peut évoquer « *l'abject Giraudoux* » (livre cité, p. 155) pour mieux le laver de toute souillure. Lire les mains propres. Même, on montre qu'on a un sens politique : le « racialisme » ? – « (n'entendez-vous des voix actuelles ?) » Mais « vichysme », « maréchalisme », « l'infâme antisémitisme antiouvrier de Giraudoux » (p. 19 et 156), dont Natacha Michel déclare qu'il « nous dépossède de lui », sont écartés. Son « quitus à Hitler », remisé dans l'ignoble. Il y a donc « deux Giraudoux », et celui qui a compromis « la notion de littérature avec celle de civilisation », celui-là « n'est pas l'auteur de ses romans » (p. 152, 157).

Un Giraudoux ? Deux Giraudoux ? – Trois raisons pour s'expliquer que tant de beauté ait aussi produit de la laideur. Pas morale seulement, la laideur. Pas à côté, la laideur. Non, dedans.

La première, paradoxalement, c'est justement le « monde paradisiaque qu'on trouve chez Giraudoux » (p. 71) – « paradis parce que commencements » et qui « se maintient dans des commencements » (p. 74). Et « le paradisiaque [...] implique le consentement. Mais le consentement à sa propre création, affermant ainsi l'écrivain à l'œuvré, essence du littéraire » (p. 85). D'où « les thèmes de la perfection, du bonheur, de l'innocence », qui veulent « l'idéal et l'embellissement » (p. 76). Les romans de Giraudoux : « la mise en monde de l'univers absolu, offert, au lieu de sa faille, dans sa perfection, sa beauté », et « comme si ce qu'il avait à dire du monde était ses qualités et non ses défauts » (p. 96). En quoi ce « monde parfait », mais « paradis incomplet », implique un consentement tel qu'il exclut nécessairement un hors-paradis, les éléments corrupteurs. Ce que dit, sans le savoir : « le monde paradisiaque, cela ne sert à rien

1. Natacha Michel, *Giraudoux, le roman essentiel*, *op. cit.*, p. 151.

de le corrompre » (p. 109). Avec l'ajout, premier mauvais rôle : « Car alors on retourne à la Bible, à ce serpent » qui figure la corruption.

Deuxième raison, la définition même que Natacha Michel donne de l'écrivain : « L'écrivain est celui qui va de l'impersonnel au générique » (p. 79). L'écrivain abstrait, comme Sartre a parlé du « démocrate abstrait ». À quoi, curieusement, deuxième mauvais rôle, s'oppose la vision chrétienne du Dieu de la Bible : « le mouvement ténébreux et arbitraire de cet excentrique qu'est le Dieu de la Bible, [...] brutale déchirure du néant » (p. 80). Au contraire d'une création, chez Giraudoux, comme « adhésion au créé déjà créé » *(ibid.)*. Adhésion qui rejoint le consentement pour produire de l'exclusion.

Troisième raison, l'identification de tout cela à « l'axiome France, principe factice d'unité » (p. 153). Et il n'est pas nécessaire de voir un Giraudoux « chauvin » (p. 210, n. 29), parce que l'abstraction où il a été situé, où il s'est situé, l'identifie au beau génie de la langue française, et fait de lui « le Français des Français » (p. 73) – principe même d'exclusion de ce qui n'est pas français, aux applications variables. Et Giraudoux, dans *Sans pouvoirs,* maintenait la *précellence* : « Aucun [peuple] n'est qualifié au même titre que notre pays pour être une réserve générale des sens du monde[1]. »

Les pleins pouvoirs de la littérature

Pleins pouvoirs, porté de 1934 à 1939, fait la politique de sa poétique, chez Giraudoux. Mêmes jeux d'écriture : « Conduire l'étranger à nos cathédrales par la mayonnaise, à notre histoire par la daube, à notre ciel par la bouillabaisse, c'est l'inverse du vrai chemin » (p. 118).

1. Jean Giraudoux, *De Pleins pouvoirs à Sans pouvoirs,* préface de Pierre d'Almeida, Julliard, 1994, p. 227. L'originale est, pour *Pleins pouvoirs,* chez Gallimard, juillet 1939 ; pour *Sans pouvoirs,* éd. du Rocher, 1946. Jacques Body (*Magazine littéraire,* p. 26) précise que *Pleins pouvoirs* est une synthèse d'articles parus en 1934-1936, repris en conférences en février 1939. Toutes les citations iront aux pages de l'édition Julliard.

Pour les pleins pouvoirs de certains mots : le mot « maison », *« communauté française »* (p. 122, 124). Giraudoux termine ses cinq « leçons » en évoquant les rapports entre un nom de nation et « celui de son citoyen ». Un rapport qui n'est à sa « perfection » qu'« au moment où le génie et le caractère de la race sont au point le plus élevé de leur courbe » (p. 132). Adéquation parfaite entre *France* et *Français* « à l'époque de saint Louis ».

D'où l'idée d'un « angle de déclinaison » entre une signification « immuable », celle du nom, et une « variable » en qualité. C'est tout le passage sur la dégradation de *Français* par rapport à *France* (p. 133). Le thème de la « crise morale », du « relâchement moral de la France », du « défaitisme moral » qui *a fondé* le pétainisme (p. 131, 134, 153). Dans *Armistice à Bordeaux* : « Où en est aujourd'hui la France ? » Elle n'est plus que « sa race morte » (p. 160, 164).

La difficulté n'est pas que c'est un homme de son temps, avec sa vision, par exemple, de la colonisation (p. 114-115). Mais, « journaliste du monde intérieur », il prétend avoir des « lunettes à vérité » (p. 34, 35). Et, à l'inverse d'autres, dès 1933, il se trompe sur des points essentiels – sur un « combat de démocratie contre tyrannie » (p. 35), qu'il récuse ; sur le sport même : « le sport est la démocratie » (p. 58), comptant pour rien Coubertin et les Jeux de 1936 à Berlin, et Leni Riefenstahl.

C'est bien la pureté qui produit le thème de la corruption, pour « la race France » (p. 72). « Notre terre est devenue terre d'invasion », soumise à l'« infiltration continue des Barbares », par quoi « une absolue pureté française » appelait à « refouler tout élément qui pouvait corrompre une race qui doit sa valeur à la sélection et à l'affinement de vingt siècles » (p. 61, 62, 63, 64). Discours de maquignon.

Lénifiez, lénifiez, il en restera toujours quelque chose

Alors, défendre ? Accuser ? Qui ? Et de quoi ? L'alternative même nous trompe.

Il est vrai que Giraudoux rejetait la culpabilité générale décrétée par Pétain, pour la laisser aux « responsables ». Comme

il rejetait l'antisémitisme nazi. Mais il avait participé, comme tant d'autres, à ce qui l'avait rendu possible, par *consentement.* Isoler quelques expressions regrettables, c'est perpétuer l'inintelligence. Pour un Giraudoux politiquement correct.

Les accusateurs, par citations tronquées, prêteraient à Giraudoux des horreurs. Giraudoux xénophobe? Mais les apologistes aussi tronquent les citations. On isole le passage: « Cette phrase "La France aux Français" au lieu de m'enrichir me dépossède » (p. 68). Il est vrai que pour Giraudoux la France est un refuge, « le seul pays civilisé d'immigration ». Mais il y a une contrepartie au « Français qu'on fait », c'est la « conservation des autres », ceux qui « profitent de la confusion », et c'est là que Giraudoux détaille « une famille d'Askénazis », où il dit des enfants: « on devinait celui qui vendrait des cartes postales, celui qui serait le garçon à la bourse, puis le courtier marron, puis Stavisky » (p. 62, 69, 70). Pas du plus bel effet.

Giraudoux ne serait pas raciste, parce que le mot *race* était banal pour parler de population. Déjà Pierre Larousse, en 1875, définissait le mot comme désignant « toute collection d'individus de même espèce qui présentent un ensemble de différences de même ordre que dans la variété, différences prononcées et qui une fois produites se reproduisent dans un certain nombre de circonstances qui ne sont pas complètement identiques ». Il suffit d'un « certain nombre de caractères communs ». Et de Toussenel à Gobineau (l'*Essai sur l'inégalité des races* est de 1853), en passant par Drumont, *raciste* et *racisme,* depuis la fin du XIXe siècle, se sont chargés de valeurs de « hiérarchie » et d'« hostilité » envers « un groupe humain » et mêlés de xénophobie[1].

Race, chez Giraudoux, n'est pas équivalent de *peuple,* puisqu'il parle de la « toute-puissance de sa race et de son peuple[2] ». Avec une valeur de pureté, dans une « vie sans usage, sans visage et sans race » (p. 269). Mais le mot, chez lui, reste collé au passage sur Hitler: « Le pays ne sera sauvé que provisoirement par les

1. Comme le résume Alain Rey dans son *Dictionnaire historique de la langue française.*
2. Jean Giraudoux, *De Pleins pouvoirs à Sans pouvoirs,* p. 114.

seules frontières armées; il ne peut l'être définitivement que par la race française et nous sommes pleinement d'accord avec Hitler pour proclamer qu'une politique n'atteint sa forme supérieure que si elle est raciale, car c'était aussi la pensée de Colvert ou de Richelieu » (p. 72).

« Voire », dit le préfacier: la formule ne serait qu'une « concession » (p. 10). Le « vrai problème français », selon Giraudoux, n'était pas « d'obtenir dans son intégrité, par l'épuration, un type physique primitif, mais de constituer, au besoin avec des apports étrangers, un type moral et culturel. Il n'est pas seulement un problème de nombre, il est un problème de qualité » (p. 73). Un souci démographique préoccupe l'époque: « Il s'agit simplement d'aviver dans le pays et dans le Français individuel ce ton vital, cette santé de la confiance et de l'autorité qui les ont toujours rendus maîtres, jusqu'ici, de leur destinée, et ont imposé leur langage et leur âme » *(ibid.).* Une pureté culturelle. La « qualité » impliquant aussi une inégalité d'essence entre les hommes.

Mais Colvert? Richelieu? Ils marquent l'ambition de pensée politique chez Giraudoux, avec ses « grands travaux », pour une « nation de premier ordre », selon les pleins pouvoirs de sa « compétence ». Colvert est appelé à six reprises dans *Pleins pouvoirs* et une fois dans *Sans pouvoirs* (p. 33, 109, 113, 121, 129, 130, 232). Richelieu est cité: « Faire en sorte que la France garde son âme » (p. 128).

Mais il n'y a là, dans ce jumelage avec Hitler, qu'anachronisme et confusion. Colvert avait rétabli les finances avec « une véritable *férocité* dans le bien[1] », créé la flotte, réformé la justice, lutté contre la corruption. Le *Dictionnaire* de Moreri (1732) n'a que des éloges: « Ainsi quelques étrangers, qui se distinguaient par leurs rares connaissances, furent attirés en France à force de bienfaits[2]. » Le colbertisme n'est que du protectionnisme. Aucune analogie avec Hitler.

1. Article « Colvert » du *Grand Dictionnaire universel* de Pierre Larousse, t. 4, p. 576 b.
2. Louis Moreri, *Le Grand Dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*, Paris, 1732, t. 2, p. 931 a.

Richelieu, dans son *Testament politique,* n'a que deux ennemis, les nobles et les huguenots. Il réprouve la « violence contre le peuple, à qui Dieu semble plutost avoir donné des bras pour gagner sa vie, que pour la deffendre[1] ». Il recommande la « probité », la « raison », « l'honneur » par respect pour la parole donnée. Quant aux étrangers, ils sont « absolument nécessaires pour maintenir le corps des armées[2] ».

Je ne suis entré un peu dans ce détail qu'en raison de la gravité de la caution prétendue. N'ayant pas vu non plus qu'on ait questionné cette assurance de Giraudoux. On s'emploie, chaque fois qu'on peut, à minimiser des « expressions en effet détestables[3] », et « ministre de la Race » (p. 72) n'est plus qu'un calque du service américain d'immigration. La dénonciation de Hitler vient bien tard, le 22 septembre 1939[4], après la publication de *Pleins pouvoirs.*

« Antisémite »? Tout ce qu'on nous dit ne fait que me confirmer une indistinction dont les effets innocenteurs ne sont pas innocents : l'indistinction banale entre le vieil antijudaïsme chrétien de notre vieille Europe et l'antisémitisme biologique et politique inventé au XIXe siècle. Le premier a longuement préparé le second, mais il ne s'y confond pas. La défensive qui les confond est indéfendable. La banalisation, le réemploi de certains thèmes, ont rendu insensible à beaucoup le passage de l'un à l'autre. Jusqu'à une prise de conscience, tardive.

Et la belle réfutation, que celle qui admet que tout le monde, ou presque, partageait cet aveuglement... Loin d'adoucir le mal, l'argument ne fait que l'aggraver. Car c'est bien toute cette époque, de la droite à la gauche, qui partage cette pornographie. Ce qui fait qu'Aragon pas plus que Claudel n'est gêné par *ça.*

De fait, les étrangers à sélectionner sont souvent des Juifs, puisque « les régimes totalitaires firent refluer sur nous leurs

1. *Testament politique d'Armand du Plessis cardinal de Richelieu,* Amsterdam, 1689, p. 133. Réédition fac-similé, Université de Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1985. La préface de 1689 date le manuscrit de 1635-1638.
2. Richelieu, *op. cit.,* p. 323.
3. Jean Giraudoux, *De Pleins pouvoirs à Sans pouvoirs,* préface, p. 14.
4. « Messages du Continental », *Cahiers Jean Giraudoux,* n° 16, p. 63.

exilés et leurs ennemis, et organisèrent eux-mêmes l'expulsion de leurs populations israélites », cette « cohorte curieuse et avide de l'Europe centrale et orientale[1] ». *Avide.* Motif sous-jacent pour la France « seul chantier ouvert de spéculation ou d'agitation facile » (p. 65). Souvenir de l'affaire Stavisky (p. 70). Giraudoux a le sens du Juif : « il est naturalisé 2 200 Polonais citadins, dont 1 500 israélites » (p. 71). Il compte, et il trie : l'élite, et les autres, qui « dénaturent » le pays, et « l'embellissent rarement par leur apparence personnelle » (p. 66).

Mais le lénifiant prédomine : « rien d'ignominieux » (p. 8). Tout en admettant que quelques termes sont « répugnants », les mêmes que ceux de *Mein Kampf,* et de Morand dans *France-la-doulce* : les émigrés « grouillent sur chacun de nos arts ou de nos industries nouvelles et anciennes, dans une génération spontanée qui rappelle celle des puces sur le chien à peine né » (p. 66), ces « centaines de mille Askénazis, échappés des ghettos polonais ou roumains, [...] horde qui s'arrange pour être déchue de ses droits nationaux [...] et que sa constitution physique, précaire et anormale, amène par milliers dans nos hôpitaux qu'elle encombre », et « l'Arabe pullule » (p. 66, 67). Il y en a deux pages. *Grouiller, pulluler.* Se dit de la vermine. Mais on apprend avec intérêt qu'il ne s'agit pas de « Juifs étrangers », seulement de « Juifs orientaux réfugiés en France clandestinement » (p. 8). Et, pour Dominique Noguez, « ce n'est pas à leur judéité qu'il en a », mais « au fait qu'ils viennent inutilement grossir un secteur économique pléthorique »[2]. Je me demande si le lénifiant vaut mieux que l'excès qui place Giraudoux à côté de Céline.

Toujours la lessive littéraire. L'oubli lave plus blanc. On se trompe de problème. Il ne s'agit ni d'accabler, ni d'innocenter. Le problème est celui du rapport à penser entre une beauté d'écriture et une laideur de pensée. Même d'époque. Pas de prescription pour la laideur. L'horreur. Pas de relâche devant le lâche soulagement qui sépare les belles phrases, les mots sales.

1. Jean Giraudoux, *De Pleins pouvoirs à Sans pouvoirs,* p. 62.
2. Dominique Noguez, *Aimables quoique fermes propositions pour une politique modeste,* éd. du Rocher, 1993, p. 15.

Car on manque ce qui fait que c'est le même Giraudoux, l'écrivain qu'il était, qui a voulu penser le politique. C'est le principe d'unité qu'il faut trouver, chaque fois, sous peine d'être inférieur à ce qu'on admire, de le diminuer même, et d'ajouter à l'impensé qui tient lieu de rapport entre écriture et pensée, littérature et politique.

C'est l'écrivain qui affirme la primauté du « spirituel[1] » – « nous autres écrivains nous venons encore nous engager dans l'équipe des conseillers de France » (p. 195). *Sans pouvoirs* commence sur *Position de la France*[2] et finit sur *Avenir de la France. Sans pouvoirs* est situé et désitué[3], presque hors temps par abstraction et métaphore. Même essentialisation de la France que dans *Pleins pouvoirs.*

Giraudoux y récuse le thème pétainiste d'une « dégénérescence du caractère français[4] », d'un pays qui « avait démérité » (p. 181, cf. aussi p. 183, 184, 187). Mais l'État français est un « intermède patriarcal » (p. 194). Parler de « police » ne suffit pas pour évoquer la milice *(ibid.).* Un théâtre abstrait oppose une « ordonnance des gestes » royale à une ordonnance « bourgeoise, c'est-à-dire mesquine et présomptueuse » (p. 200). L'État : « les agents du protocole » (p. 201). La situation politique – une métaphore de théâtre : « cet entracte dans la vie du pays » (p. 204). Pas une fois le mot *fascisme,* pas une fois le nom de Pétain. À part Colvert, les seuls noms d'hommes politiques sont d'avant-guerre : Briand et Poincaré. Giraudoux parle de « croisés » *(ibid.).* Une allusion : « La guerre française se refait. À l'extérieur, j'imagine que les soldats sont maintenant équipés pour elle » (p. 207). Allusion à la résistance : « En France même, l'ensemble du pays a repris tenacement pour elle les armes des désarmés, et quelques autres » *(ibid.). Ensemble* idéalise. Jamais le mot même de *résistance.* Une allusion à des mains « sales » (p. 210).

1. Jean Giraudoux, *De Pleins pouvoirs à Sans pouvoirs,* p. 187.
2. Dans l'édition de 1946. Dans l'édition Julliard actuellement accessible, sans explication, l'introduction ne s'appelle plus qu'avant-propos.
3. La reprise, plusieurs fois, d'« après trois ans » (par ex. p. 268) le date elle-même de 1942-1943.
4. Jean Giraudoux, *De Pleins pouvoirs à Sans pouvoirs,* p. 176.

Hauteur de vue, en apparence. Mais sa critique de l'information évoque des « voix de tel acajou ou de tel ébène », offrant « un orviétan enfantin à l'angoisse et à l'espérance universelles », « Isis et Mercure à la fois » (p. 224, 228). Des idées générales : l'estime, la confiance. Des vérités premières : « la liberté individuelle » et « l'esclavage » (p. 262). Le vague des bons sentiments : « Cette guerre est une guerre que l'homme s'est déclarée à soi-même, dans une impuissance d'imagination qui n'avait pas encore été atteinte » (p. 263). La politique est perdue à force de mauvaise littérature.

Pleins pouvoirs et *Sans pouvoirs* sonnent creux l'humanisme abstrait, au point que Giraudoux y ressemble au portrait qu'il fait de la France : « un pays de beauté qui s'exprime par la laideur » (p. 229).

23. Le poème, l'éthique et l'histoire

> Et on changea la valeur habituelle des noms par rapport aux actes, pour la justification.
>
> Thucydide, *Histoires,* III, 82, 4.

> Rien n'est solitaire, tout est solidaire.
>
> Victor Hugo, *Philosophie, Commencement d'un livre* (Préface philosophique), II, II (1860). Éd. J. Massin, Club français du livre, t. XII, p. 50.

La raison se mime dans ses catégories. Les subdivisions traditionnelles produisent leur effet de réel théorique. Lexique, morphologie, syntaxe. Psychologie, sociologie. Et c'est pourtant cette chose la plus fragile, disjointe, et plus mal assurée, le sujet, qui peut faire bouger la circularité mimétique des catégories du social et de la raison. L'écriture en est la figure. Particulièrement celle qu'on range comme poésie. Qui est passée par toutes les situations, et les plus trompeuses, comme sa poétisation romantique, sauf peut-être par celle où elle fait le révélateur de l'éthique, et du politique. Leur mise à nu, leur mise en crise. La banalité, pourtant, dans l'histoire des poètes. Mais qui n'a pas modifié le cloisonnement des subdivisions.

Dans l'empirique, l'écriture, chaque fois qu'elle a été l'aventure d'un sujet, a été l'exposition maximale d'un sujet dans le langage. Sa plus grande vulnérabilité. Par quoi elle est la figure du sujet. Non d'un sujet d'exception, seul à l'être, seul à en jouir. Mais la figure de tout sujet. L'effet sujet du langage. Ce que prouve la lecture. Inscription d'histoire, individuelle-collective. Celui qui s'énonce. L'homme, comme dit Humboldt, réellement en train de parler[1]. Spécifiquement, il s'énonce de telle

1. « *Wir haben es historisch nur immer mit dem wirklich sprechenden Menschen zu thun* – Historiquement, nous avons toujours seulement affaire à l'homme

sorte que ce n'est plus un message, mais une réénonciation. Le maximum de contrainte, qui fait le mode de signifier du poème, et son effet sujet, est l'inscription du maximum de subjectivité par le langage. Seul l'hypersubjectif fait le transsubjectif. Rien à voir avec le subjectivisme, ou l'individualisme. Les réductions à l'émotion. Alors l'écriture porte son éthique. Elle la montre. Elle est une épopée du sujet.

Cette exposition et figure du sujet dans l'écriture entraîne un effet nouveau. Il y a à tenir compte de la créativité dans la théorie du langage, sans quoi la théorie demeure dans les subdivisions traditionnelles. Dans la théorie traditionnelle. Au sens de Horkheimer. L'écriture a un effet critique sur la théorie du langage. Elle contraint à une théorie critique. Cette théorie critique du langage ne peut pas ne pas opérer une critique des théories du sujet, du social. D'où la nécessité de cette critique du langage, que fait la poétique, pour l'éthique et le politique. Pour l'histoire. Chaque fois que l'un manque aux autres, c'est la loi de Sodome. Les variantes de la situation traditionnelle. La poétique seule, c'est le formalisme du signe. L'éthique pour elle seule – la pureté ahistorique des valeurs, leur force abstraite qui est leur plus grande fragilité, puisqu'elles ne sont pas de ce monde. Au politique seul, la force instrumentaliste, la *Realpolitik* qui mène à la folie de sa propre raison. L'éthique et le politique ont une histoire de liens et de ruptures. Leur couplage est familier. Il est plus rare de les voir associés à une critique du langage. La postulation d'une implication réciproque et nécessaire entre la poétique, l'éthique et le politique est à la fois l'utopie du langage, l'utopie du sujet, l'utopie du social, et en même temps le seul statut vivable du langage. Pour la poétique. Pour le sujet. Le seul à ne pas le réduire à la communication, à l'instrumentalisme, au pragmatisme. Ce n'est pas l'éthique qui le réclame, ou qui peut le requérir. Encore moins le politique. Le souci du sujet-langage

---

réellement en train de parler », W. von Humboldt, *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Sur la diversité de construction du langage humain et son influence sur le développement spirituel du genre humain), *Werke*, Bd 3, *op. cit.*, p. 415.

n'a son apport propre que par la poétique. L'écriture est ce qui tient, ostensiblement depuis toujours, et, on dirait, invisiblement, pour l'éthique et pour le politique, ce rapport instable qui est la condition banale et méconnue du langage. Rien n'est plus urgent, et actuel, que cette utopie. Par quoi écrire est critique, et tient à une théorie critique des pratiques sociales, et de leurs théories régionales.

C'est le lien, pour les questions du langage, du sujet, du social, entre l'épistémologie, l'éthique et le politique. D'où l'importance majeure de l'écriture, de la littérature, pour l'épistémologie des sciences humaines. Cette importance est masquée par la situation traditionnelle. L'empirisme, l'absence d'une théorie d'ensemble, et le scientisme précipitent donc ces sciences dites humaines et sociales vers la seule épistémologie censée être rigoureuse, celle des sciences exactes et des sciences de la nature. L'instrumentalisme du court terme confond la nouveauté technologique avec l'épistémologie, au bénéfice du politique seul. Il n'y a pas plus grande contradiction actuellement, en ce domaine, que cette continuité XIX[e] siècle d'un universalisme de la machine pris pour la modernité, alors qu'il renforce la méconnaissance du sujet, cantonné, comme le langage, dans les catégories vétustes du rationalisme.

C'est donc du point le plus faible, le plus masqué par les subdivisions admises (selon lesquelles il est aussi incongru de rapprocher poétique et politique, que monade et limonade), que vient la nécessité, pour le sujet, d'une entreprise traversière. Du rythme vient une critique du signe. Du corps historique, avec sa voix, qui déborde le signe et son modèle culturel, anthropologique. La critique du rythme montre qu'il y a à reconnaître une poétique du politique, une politique du poétique. Les stratégies, les enjeux des théories, dans ce qu'elles montrent, dans ce qu'elles cachent. Ainsi une description du langage par placage direct des catégories du politique sur les catégories linguistiques ne peut pas tenir lieu d'une théorie des rapports entre le langage et le pouvoir. À la théorie du langage de se faire aussi théorie de la société, si elle a le souci du sujet. C'est pourquoi elle passe par la théorie critique. Elle est, à son tour, avec ses questions propres,

une critique de la théorie critique. Celle des années trente. Et de sa méthode hégélienne qui maintient son rationalisme, jusque dans sa seconde phase, de l'optimisme au pessimisme. Le statut du langage reste un critère du statut du sujet. Jusque dans les développements plus récents.

C'est pourquoi s'inverse vers la théorie du langage le point de vue sociologique selon lequel, comme dit Benveniste, « la société est le tout, et la langue, la partie ». Benveniste a montré que la réciprocité même de la relation l'inverse : « seule la langue permet la société. La langue constitue ce qui tient ensemble les hommes, le fondement de tous les rapports qui à leur tour fondent la société. On pourra dire alors que c'est la langue qui contient la société. Ainsi la relation d'interprétance, qui est sémiotique, va à l'inverse de la relation d'emboîtement, qui est sociologique. Celle-ci, objectivant les dépendances externes, réifie pareillement le langage et la société, tandis que celle-là les met en dépendance mutuelle selon leur capacité de sémiotisation[1] ».

Or le langage, la langue, ne se réalisent que dans le discours. C'est l'effet de théorie majeur de Benveniste d'en avoir inauguré et illustré le concept, de multiples manières, par la notion de nécessité apportée à celle d'arbitraire, par l'analyse de la subjectivité dans le langage, comme par celle des notions, entre autres, de rythme ou de religion, ne tombant jamais dans la séparation dualiste des linguistiques formelles et des linguistiques mentalistes. L'ordre du discours est celui de l'empirique dans le langage, celui du radicalement historique, et de la pluralité.

Activité première, et non plus emploi des signes, le discours est la critique du signe. Du primat de la langue, de l'instrumentalisme, avec tous les effets du dualisme. Le plus notoire est l'incapacité de comprendre la littérature comme du langage « ordinaire ». Avec les accompagnements de la logique du signe – logique de l'identité, politique de la langue. C'est un propos que la philosophie n'aime pas. Car elle se fonde en partie comme dénégation de l'effet de langage, occultation de sa

1. Émile Benveniste, « Sémiologie de la langue » (1969), *Problèmes de linguistique générale*, II, *op. cit.*, p. 62.

propre poétique. Hegel a dépassé-surmonté *(aufgehoben)* en lui toute l'histoire de la philosophie, mais pas la langue allemande, dont il joue, et qui le joue et l'inclut au moment même où il s'en attribue le bénéfice. Heidegger montre sa méconnaissance du discours, et du langage « ordinaire », par son mépris pour *das Gerede,* bavardage, parole inauthentique – amalgame de la logique, de l'éthique, et du linguistique. Toutes les confusions – intéressées – entre la convention et l'arbitraire, les réductions de l'arbitraire du signe au hasard, qui ramènent le langage au cosmique, et à l'histoire naturelle, masquent et montrent à la fois leur stratégie de la langue, qui fait obstacle au discours, historicité radicale du langage, et du sujet.

Le signe, la langue, la raison, l'identité font un même paradigme. Qui fonctionne comme unité-vérité-totalité. D'où des morales, des lois, la conscience. Des règles et des fins. Le binaire du bonheur et de la vertu, comme il y a un binaire du signe. Les rêveries dites cratyliennes des plaisirs du signifiant opposées à la science sans rêve du signifié[1]. Mais la signifiance, le discours, l'irréductibilité du corps historique dans le langage, la pluralité des modes de signifier travaillent le langage comme une critique de l'unité, vers la dissolution de la vérité dans le sens, et de la totalité dans l'infini. L'éthique, théorie et pratique du sujet, son historicité sans transcendance, est alors dans le langage même. L'éthique dans un seul emploi du je. Le langage de l'individuation, utopie d'une éthique.

L'utopie de l'éthique, et du politique, serait cette poétique. Son glissement même, de la théorie de la littérature à celle des rapports entre littérature et langage, langage et histoire, d'une poétique du sujet à une poétique de la société. Comme le rythme est l'utopie du sens, le discours est l'utopie de la langue, le sujet – l'utopie de l'individu et du social. Il y a un devoir, une nécessité théorique et pratique de l'utopie. Elle est le travail de ce que Julien Benda appelait le clerc. Mais peut-être plus

1. Pour la critique de ce schéma, je renvoie à « La nature dans la voix », introduction à Charles Nodier, *Dictionnaire raisonné des onomatopées françaises, op. cit.*

spécifiquement, essentiellement, elle est le travail de l'écriture, de la poétique en acte. Parce qu'elle est le refus des choses comme elles sont. L'athéisme de l'écriture. Du moins quand l'écriture est celle d'un sujet historique, faisant de sa subjectivité même à la fois son éthique et son écriture.

Mais le sujet peut se situer d'un nombre infini de manières. Il peut se mettre en communion avec le cosmique, avec le monde. Son ordonnance, dont il est l'éloge. Figure de l'unité-vérité-totalité, qu'a représentée plus que tout autre Saint-John Perse : « Ainsi, par son adhésion totale à ce qui est, le poète tient pour nous liaison avec la permanence et l'unité de l'Être[1]. » La dernière chose alors à laquelle l'éloge puisse prétendre est de se vouloir également, dans la clausule du noble, « la mauvaise conscience de son temps ». Car l'adhésion à l'être ne peut entretenir que la bonne conscience, l'optimisme qui compte les biens de ce monde. Mais autant le sacré produit un effet de contamination, où le sacral pénètre les prêtres qui en sont les servants, autant l'historicité situe la poésie dans le radicalement ordinaire. Baudelaire, par exemple. Il y a le rire des dieux, et de ceux qui rient avec les dieux. Et le rire des servantes. Les langages ont varié.

L'utopie est non seulement ce qui n'existe pas, mais ce qui a l'air de ne pas pouvoir exister. Ou de ne se réaliser qu'en désastre. C'est qu'elle représente le désir qui l'émet. Et les utopies ont surtout été des utopies de la raison. Des *rationalisations.* Imposées éventuellement par la force. Elles amplifient les rêves de la raison. De l'unité-vérité-totalité. C'est pourquoi tant d'utopies du bonheur sont carcérales. Elles font de l'avenir une prison parce qu'elles reproduisent la prison de la raison. Prison pour le sujet, car la catégorie même de la raison présuppose, entre autres, les catégories de l'universel, présentées comme celles du social, qui interdisent un sujet individuel. L'utopie est alors proche des apocalyptismes. L'utopie rationnelle bascule dans la Terreur. Ainsi la spéculation de l'anthropologue sur la cité future, où

1. Saint-John Perse, « Discours de Stockholm », *Œuvres,* Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 446.

« l'*Homo sapiens* de la zoologie est probablement près de la fin de sa carrière[1] ». La société élimine l'individu : « On peut se demander si l'on n'aboutit pas à reconnaître que seule la société profite pleinement du progrès ; l'homme individuel serait déjà un organisme désuet, utile comme le cervelet ou le rhinencéphale, comme le pied et la main, mais laissé à l'arrière-plan, infrastructure d'une humanité à laquelle "l'évolution" s'intéresserait plus qu'à l'homme » (livre cité, p. 58). Où l'homme, comme dans les sociétés d'insectes, ne serait plus qu'une « cellule », une « particule ». Où « il n'est pas interdit de penser que la liberté de l'individu ne représente qu'une étape et que la domestication du temps et de l'espace entraîne l'assujettissement parfait de toutes les particules de l'organisme supra-individuel » (p. 186). Une telle spéculation passant par les « méga-morts » de l'arme nucléaire, vers la « méga-ethnie » (p. 200), mime la Terreur, puisqu'elle anéantit l'individu. Elle en fait, ou refait, une masse indifférenciée. En quoi elle est, étymologiquement, fasciste. Quelles que soient les intentions ou opinions de l'anthropologue, débordé par sa vision du futur. C'est qu'elle rabat l'histoire sur l'histoire naturelle. Et toute déshistoricisation est une atteinte au sujet. À l'historicité et à la politique du sujet. Ainsi il y a une solidarité de l'historicité et du sujet, telle qu'elle est à elle seule la contre-utopie de la raison, et de la société organisée par la raison.

L'historicité radicale du langage, chez Saussure, consiste dans le langage comme système (ni nomenclature, ni structure), valeur (et non pas sens), fonctionnement (au lieu de l'origine), et radicalement arbitraire (ce qui n'est pas la convention). Cette historicité radicale, avec ces quatre éléments, peut contribuer de manière déterminante à l'historicité de l'anthropologie. En établissant que l'histoire est la seule nature. S'il y a une historicité radicale du langage, il y a une historicité radicale de la société, du sujet et de l'éthique.

Mais le modèle du signe a sa théologie autant que sa politique. La catholicité et l'œcuménisme dévorent l'Autre, comme

1. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, La Mémoire et les rythmes*, Albin-Michel, 1965, p. 266.

le signifié escamote le signifiant. Logique de l'identité, logique coloniale, logique du racisme. Le modèle dualiste fait le tri entre le dogme et l'histoire, l'ahistoricité des valeurs et l'empirique, comme il maintient un signifié transcendantal. Selon une variante à peine caduque, son anthropologie partageait entre le logique et le prélogique. Ce que faisait Husserl. Après l'engagement et le moralisme existentialistes, le structuralisme et la sémiotique ont triomphalisé le signe, et sa raison. J'ai montré ailleurs[1] que le structuralisme, contrairement à la représentation convenue, plutôt qu'un héritier, était un adversaire de Saussure. Ce qu'illustre l'antiarbitraire du signe chez Jakobson. Le formalisme structuraliste, qui a passé et passe encore pour une inflation théorique, a précisément appauvri la théorie, en coupant le langage du sujet, de l'histoire et de l'éthique. Une répartition complémentariste, et compensatoire, propre à l'anthropologie de la totalité, laissait le langage au structuralisme, le politique au marxisme, le sujet à la psychanalyse. On se désarticulait à les articuler. En bricolant des incompatibles. Le rôle du subversif dans ce règne de l'ordre était tenu par une figure de rhétorique nommée Nietzsche. La phénoménologie était parfaitement l'accompagnement de la raison structuraliste, en intercesseur du sacré. La régionalisation même des sciences humaines, autant que les formalismes du signe, ceux de la théorie et ceux des pratiques, ont produit un vide éthique, autant qu'un vide épistémologique. C'est une chaîne de la spécificité-subjectivité-historicité qui fait de la théorie de la spécificité des textes, et du langage, paradoxalement, après l'échec des formalistes russes, non seulement une des recherches qui peuvent relancer le projet de la Théorie critique, mais cette stratégie qui cesse de régionaliser le langage. Ce qui aura lieu chaque fois que la littérature sera prise pour une déviation du langage ordinaire, comme fait la pragmatique du jour.

L'éthique et la poétique du sujet apparaissent donc comme un seul et même acte de l'historicité, par lequel il y a sujet. Où

1. Dans *Le Signe et le poème, op. cit.* ; et dans « Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie », *Poésie sans réponse, op. cit.*, p. 317-395.

ne s'opposent pas le social et l'individuel. Puisqu'ils sont en lui l'avènement même de l'un par l'autre. Ni une masse ni un point. Mais l'aventure de l'historicité. Exposée par l'inscription d'une vie dans le langage comme nulle part ailleurs, dans le langage. Sinon dans les autres arts, mais qui ne sont plus du langage, même si ce dernier entre dans leur composition. Partout la même absence de l'unité antérieure, la sortie hors de la totalité, le travail de la contradiction, de l'altérité, la construction de l'inconnu. Ainsi le sens de la vie est le sens du sujet. Sens qu'il produit, et par lequel il est produit. La vieillerie poétique (qui a eu chez Mallarmé son historicité, mais qui ne l'a plus après lui, de Sartre à Foucault) oppose la poésie à l'« universel reportage ». Il importe, pour la théorie du langage et du sujet, de pleinement reconnaître que le langage « ordinaire » est le langage même. Avec la pluralité de ses modes de signifier. La poésie ne s'en excepte pas. Que sa grammaire se fasse dans la syntaxe banale ou dans une antigrammaire. Puisqu'elle montre comment se fait un sujet. Sa condition, sa pratique, son histoire. C'est en ce sens que Marina Tsvetaïeva laissait la poésie aux spécialistes de littérature, disant que sa spécialité était la vie. Pas les malentendus auxquels a mené l'expression galvaudée d'exploration du langage. Traduction déjà formaliste, et prête pour l'épigonal, de cette inséparation entre l'éthique et le poétique qui est dans la vie comme découverte du sujet. L'enjeu du poème. Mais aussi l'aventure du sens. L'enjeu de chaque sujet. Que tout le statut traditionnel du signe, de la raison, du cosmique et du politique, tous intégrés l'un à l'autre, contribue à rendre impraticable, imperceptible, insignifiant.

C'est pourquoi la poétique, l'éthique et la politique du sujet sont une contre-politique du signe. Non par irrationnalisme. Mais au contraire contre le dualisme du rationnel et de l'irrationnel tel qu'il est organisé par le signe, et qui irrationnalise le rythme, le sujet. L'histoire.

Il y a une transparence de l'éthique au *je*. Dire *je* est le commencement de l'éthique. Parce que tout le monde dit *je*. Le *tu* n'est qu'un moment de l'autre, et du dialogue. C'est *je* qui est l'échange du sujet, la forme-sujet du discours, et de l'altérité.

Le *tu* est déjà objet. L'invention poétique du « je est un autre » de Rimbaud, comme le « je suis l'autre » de Nerval, ou le « Ah! Insensé oui crois que je ne suis pas toi! » de Hugo, et cette remarque, dans *Tas de pierres* (1858-1859) : « Chose frappante, en poésie, ce n'est pas le moi qui est égoïste, c'est le non-moi » – ce sont les approximations que seule la poésie a faites, et avant tous les autres, de la subjectivité comme ordre de l'altérité. Le face-à-face, le dialogisme sont internes au *je,* pronom de la trans-personne. Avant même le *parler à (quelqu'un),* le dialogue est déjà même dans l'« intransitif » *parler.* Le *moi* du *je* n'est pas le *moi-même,* mais la réversibilité indéfinie des sujets. Et le conflit potentiel. Gershom Scholem a remarqué que, symboliquement, « le premier dialogue entre hommes mentionné dans la Bible est le dialogue entre Caïn et Abel, qui a conduit au premier meurtre[1] ».

La poétique, pourrait-on croire, n'a rien à voir avec l'éthique, ni l'éthique avec elle, car elle n'a affaire ni au bien ni au mal, ni au vrai ni au faux, ni au bonheur ni à la vertu, à la sagesse ou à la folie. Elle ne recherche pas ce qu'est la conformité, la norme, pas plus que l'exception. Elle ne s'occupe pas du verbe être. Ni du vouloir dire. Elle n'est pas une herméneutique. Elle porte sur le faire, le comment. Sur l'activité, non sur l'acte. Et de l'analyse des modes de signifier poétiques, littéraires, elle passe nécessairement à celle de la pluralité des modes de signifier. Analyse de la lecture autant que de l'écriture. Et plutôt de leur implication. L'écrire n'est pas un écrire pour. Puisque le destinataire est déjà inscrit dans le mode du dire.

La poétique ne sépare pas de ce comment, par quoi se fonde le sujet, un principe de plaisir pour lui-même. C'est la théorie traditionnelle qui fait du plaisir une catégorie distincte, dite esthétique, juxtaposée à l'ordre linguistique sans qu'on ait les concepts pour comprendre leur rapport, sinon sociologiques. Comme si l'institution seule, la réception faisaient la valeur.

Ainsi de l'oralité on n'a généralement qu'une conception sociologique : un mode non écrit de production, d'exécution, et

1. Gershom Scholem, *Fidélité et Utopie,* Calmann-Lévy, 1978, p. 173.

de transmission. Ce qui ne dit rien d'un comment spécifique de l'oralité. Parce que tous les efforts d'une poétique distinctive de l'oralité ont échoué. C'est que l'oralité avait une compréhension toute négative : l'absence d'écriture. Dans le schéma binaire du signe, écrit ou oral. Une critique du signe était donc nécessaire pour distinguer l'écrit, le parlé, et l'oral comme primat du rythme – dans l'écrit comme dans le parlé, indépendamment des conditions sociologiques.

De même, la valeur neutralise le schéma binaire du psychologique et du sociologique, comme elle déplace les oppositions entre écriture et lecture, écriture et traduction. Car la valeur poétique n'est pas séparable de la valeur chez Saussure, différentielle interne d'un système-langage. Alors seulement elle peut rendre compte d'une continuité ou discontinuité sociales. L'historicité de la réception est une fonction de l'historicité de l'organisation. Pas plus que le structuralisme, mais autrement, le psychologisme ni le sociologisme n'ont de théorie de la valeur, puisqu'ils mettent le sujet l'un dans l'individu, l'autre dans le social. La valeur poétique ne se fait pas dans une norme, ou un choix. C'est ainsi que la voient la rhétorique et la stylistique, qui la situent dans l'antériorité du signe et de la langue. Elle ne se fait même pas exactement contre cette norme, comme il peut apparaître. Ce qui ne ferait que l'y maintenir. Mais plutôt en dehors, vers l'invention de règles chaque fois nouvelles, qui changent au cours même de la partie. Ce qui semblerait opposer radicalement la poétique et l'éthique. Mais il n'en est rien. Car cette transformation des règles du jeu au cours du jeu est la condition même de l'empirique, la banalité de l'histoire, où ne cesse de se faire et de se défaire le particulier. Et le sujet. C'est la condition de son activité, de sa continuité. Son universel.

C'est comme activité historique d'un sujet que le langage est commun à la poétique et à l'éthique. Par quoi, dans un statut étrangement en suspens, le seul philosophe, il me semble, à laisser possible, et même nécessaire, leur rapport, serait Wittgenstein. Et celui qui les compromet le plus, jusqu'à les tenir indéfiniment à distance, dans son adoration apparente de la poésie, Heidegger. Figures emblématiques du rôle du langage, et d'une éthique

du sujet dans le langage. L'histoire poétique de la philosophie. L'histoire de l'éthique par la théorie du langage.

Les sophistes d'abord, et Socrate plus que tous. Où l'éthique du sujet ne se sépare pas de la rhétorique. La pragmatique, c'est eux. Platon a déterminé pour longtemps une confusion entre le sens et une hypostase du référent, un rapport entre le langage et le pouvoir, une métrification du rythme, comme a montré Benveniste, par l'association de *ruthmos* – le « rythme » héraclitéen – à la proportion, *harmonia,* à la mesure – qui implique la mesurabilité, *metron* – et à l'ordre, *taxis.* C'est depuis, et encore, l'essentiel du statut qu'ont l'un envers l'autre la raison, le langage, l'éthique et la poétique. Le lien même entre l'éthique et le politique, tel qu'il est chez Aristote, fait partie de ces conditions. La différence est que Platon censure la tragédie, et applique la logique du pouvoir au poète, et Aristote invente la récupération, le désamorçage par l'utilitarisme – la « purification-évacuation » des passions. Maintien de l'ordre. Toute la taxinomie de l'éthique est régie par l'intérêt. Catalogue de l'ordre. La poétique est une catégorie dans l'ordre des discours, des actes, des intérêts. Cette contemplation généralisée a moulé un conformisme des catégories, et du générique, qui a beaucoup fait pour la situation traditionnelle. La poétique ne peut pas davantage demeurer dans Platon et Aristote que dans Hegel.

De cette dédialectisation des catégories, de cette séparation entre l'éthique et la théorie du langage, il y a de nombreuses figures. La plus illustre, et la plus illustrative, actuellement, est sans doute celle d'Emmanuel Lévinas. La distinction du dit et du dire se fait, chez lui, non en termes linguistiques, mais en termes moraux : par le salut, le visage, la responsabilité. Les mimes de Lévinas multiplient le visage, dans leur répétition en miroir de l'éthique. Mais ce visage n'a pas de langue. Tout se passe comme si le dit était simplement son « contenu en informations[1] ». La plus réductrice, et caduque, des conceptions du langage. D'où la critique insuffisante de Heidegger. Sans théorie du signifiant, de la signifiance, la notion de dialogue

1. Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini,* Fayard, 1982, p. 39.

n'est en effet qu'une « phénoménologie » du *je-tu*[1]. Bien que la « dissymétrie » dans la relation du *je* et du *tu*, dont Lévinas a l'intuition (p. 230) existe en effet, poétiquement[2]. La signifiance invoquée n'est même pas située dans le langage, mais « signifiance du visage – signifiance à préciser » (p. 244). Elle ne pourra guère être précisée, dans de telles conditions. L'absence d'une théorie du langage pour l'éthique, chez Lévinas, détermine un statut traditionnel de la littérature, la futilité ornementale de la poésie. Pourtant cette « question de sens » est posée à l'éthique. Mais seule, sans le langage, elle ne peut rien en dire. À côté d'elle, la vieille concierge de l'être, la « conscience » (p. 256).

Mais ce qui montre le mieux peut-être la vulnérabilité de l'éthique et du politique, dans la dissociation des catégories traditionnelles, c'est la défense qu'en a faite Julien Benda. Par le statut à la fois daté et permanent qu'ont pris chez lui les valeurs et les catégories. Dans son militantisme de l'abstraction. Dénonçant la faiblesse théorique de la démocratie, et y contribuant par le statut de ses concepts. Sartre a fait le portrait du démocrate abstrait, dans *Réflexions sur la question juive*[3]. Benda relevait au même moment (dans sa préface de 1946 à *La Trahison des clercs*) « l'inhabileté du démocrate à se défendre[4] ». La contradiction de Benda fait sa pertinence, sa véhémence.

Son sens du clerc est plus que jamais intempestif et vivant : « L'essence du clerc est de ne pas accepter le monde tel qu'il est ; il est essentiellement un utopiste[5]. » Il dénonce le réalisme de l'ordre, opposé à l'idéalisme de la justice, à la « religion du spirituel » (p. 48) – « on a vu des sociétés vivre sans justice, on n'en a pas vu vivre sans ordre », et « l'idéalisme humain ne s'y est pas trompé : alors qu'il a couvert la terre de statues de la

1. Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 228.
2. Je l'ai analysée dans le recueil *La Vie immédiate* d'Éluard, dans *Pour la poétique* III, Gallimard, 1973.
3. Je renvoie à l'analyse que j'en ai faite dans « Sartre et la question juive », *Études sartriennes I, Cahiers de sémiotique textuelle 2*, université de Paris X, 1984.
4. Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Grasset, 1975 (1re éd., 1927 ; 2e éd. 1946), p. 53.
5. Julien Benda, *La Fin de l'éternel*, 1977, (1re éd. 1928), p. 130.

Justice, on n'a pas assez remarqué qu'on ne voit nulle part une statue de l'Ordre » (p. 147).

La trahison consiste à se mettre du parti de l'ordre, « communier avec le dynamisme du monde, c'est-à-dire éprouver le sentiment de s'insérer dans une force fatale et irrésistible[1] ». Faire, ce que Benda situe à partir de la fin du XIXe siècle, *« le jeu des passions politiques »* (livre cité, p. 132). Exalter « en eux-mêmes » des moyens tels que la violence, la « suppression de la liberté, le mépris de la vérité » (p. 82, n. 88), qu'aucune fin, même juste, ne justifie. Abandonner « tout point de repère moral » (*ibid.*, n. 91) – les « valeurs transcendantes » aux intérêts. Ne vivre que « dans l'ordre passionnel » *(ibid.)*. Aux « valeurs souveraines de liberté individuelle, de justice et de vérité » (p. 81) préférer les buts pratiques. Où entrent les nationalismes, les fanatismes – la « divinisation » (p. 129) du réalisme de l'État, de la Patrie et de la Classe, ces « religions de la terre » (p. 140). Dans le nationalisme de l'entre-deux-guerres, « cataclysme des notions morales chez ceux qui éduquent le monde » (p. 141), Benda voit « une tour qui défie le ciel » (p. 142). Jusqu'à la « nationalisation systématique de l'esprit » (p. 143, n. 19), invention du romantisme allemand, « contre l'universalisme de la littérature française » *(ibid.)*. Et aux particularismes de nation ou de classe, à gauche comme à droite : « On sait que le fascisme italien et le bolchevisme russe se réclament l'un et l'autre de l'auteur des *Réflexions sur la violence* » (p. 161, n. 48). Où domine un élément d'époque, « la morale présentement souveraine chez les éducateurs du monde est essentiellement germanique et marque la faillite de la pensée gréco-romaine » (p. 184). Benda y reconnaît un romantisme du positivisme, du pessimisme, de la dureté (p. 178, 180, 193). Tout l'anti-intellectualisme des cultes de la violence. La « religion du succès » (p. 194).

Contre « l'essence même du monde moderne » (p. 213), Benda prêche les « valeurs cléricales ». Il les voit « statiques », « abstraites », « désintéressées » (p. 97). La justice pour elle-même, non pour la « réalisation de la justice sur terre » (p. 99). Les

1. *La Trahison des clercs*, p. 90.

valeurs sont formellement opposées à l'histoire : « Tout ce qui s'est fait de pratique dans l'histoire s'est fait dans l'injustice » (*ibid.* p. 100). Par la distinction entre la « valeur en tant que telle » et les « conséquences sociales » (p. 102, n. 12). Enfin « les valeurs cléricales sont rationnelles » (p. 103), c'est-à-dire « l'idée du bien », non la « passion du bien ». Ceci porté jusqu'à sa conséquence : « le rôle du clerc n'est pas de changer le monde, mais de rester fidèle à un idéal dont le maintien me semble nécessaire à la moralité de l'espèce humaine » (p. 104).

Ainsi Benda oppose, en termes d'histoire de l'Église, le spirituel au temporel, le séculier au régulier, le laïc au clérical. Sont clercs « ceux qui parlent au monde dans le mode du transcendant » (p. 173). Benda coupe radicalement entre l'éthique et le politique, l'histoire. La transcendance des valeurs, qui doit accroître infiniment leur empire, en fait des ombres. Leur « royaume n'est pas de ce monde » (p. 131-132). C'est, selon lui, par cette discontinuité entre le « réalisme des multitudes » (p. 132), le mal accompli, et le culte rendu au bien que « pouvait se glisser la civilisation » *(ibid.)*.

Si ce culte du bien lui-même disparaissait, il ne resterait donc plus rien des valeurs. Mais, apparemment, plus que pour la réalisation des valeurs, Benda se bat pour le maintien, la radicalisation du schéma dualiste qui laisse précisément le monde, l'histoire, aux passions. Il se met dans ce paradoxe que le hors du monde des valeurs est leur défense de ce monde. Comme si leur irréalisation les faisait valeurs, et non elles-mêmes. Et qu'elles étaient valeurs d'être inaccomplies. Pourtant Benda étudie « l'action que les clercs ont exercée dans le monde et non ce qu'ils ont été en eux-mêmes » (p. 135), et le clerc non « en tant qu'il l'est, mais en tant qu'il passe pour l'être et agit sur le monde en raison de cette enseigne » *(ibid.)*. L'humanisme abstrait, l'homme abstrait, Benda les emprunte à l'Église (p. 154, n. 34, 35) contre « l'homme concret ». Il court à la défense de l'éternel, et méconnaît, en l'englobant dans « l'adoration du contingent », dans la « vénération de l'individuel » (p. 166), le péril où sont les choses singulières qui font la spécificité, l'historicité. On ne peut pas davantage abandonner

l'histoire à la désertion des valeurs, en croyant combattre pour les valeurs.

Généreux, il pardonne à Louis XI, Charles-Quint, Richelieu, Louis XIV de commettre des actes immoraux, du moment qu'ils ne prétendaient pas que l'immoralité de leurs actes était la loi morale : « *et c'est pourquoi, malgré toutes leurs violences, ils n'ont troublé en rien la civilisation* – la moralité était violée, mais les notions morales restaient intactes » (p. 172). Ainsi un sens juste de la (dé)gradation, depuis ces puissants classiques jusqu'à Mussolini, fait que Benda paraît privilégier les notions morales sur les violences réelles. Son abstraction ne connaît qu'un double schématisme : la mauvaise fin – « l'entre-tuerie organisée des nations ou des classes », ou la bonne fin – la « fraternité universelle », « la nation s'appelant l'Homme et l'ennemi s'appelant Dieu » (p. 228). Le dualisme du bien et du mal. Schématisation homologue au dualisme anthropologique, culturel, politique du signe. Schéma du sacré et du profane, où toutes les valeurs sont situées dans le sacré, laissant le profane à sa déréliction. Benda s'est voulu universel en se voulant chrétien : « je croyais exprimer la pensée chrétienne[1] ».

La passion des valeurs a fait de leur excès d'abstraction, chez Benda, une figure exemplaire. C'est la séparation qu'il reconnaît entre « deux sortes de civilisation fort distinctes » (livre cité, p. 54), la civilisation *« artistique et intellectuelle »* et la civilisation *« morale et politique » (ibid.).* Séparation qui semble justifier la coupure entre le sens de la spécificité et le sens de l'universel. Benda fait de l'activité artistique une valeur cléricale (p. 103). Donc statique, désintéressée, rationnelle. Où se présuppose la séparation entre les émotions, les sensations – domaine de l'art – et l'intelligence. Séparation qu'il récuse pourtant dans la modernité. Ce binaire du XIXe siècle fait l'esthétique de Benda. Dans *Belphégor,* il observe en adversaire de son temps, de ses « pontifes » et de ses « prêtresses », la « musicalisation de tous les arts », le « culte de l'indistinct » (p. 23), l'« esthétique de la vie »

1. Julien Benda, *Belphégor, Essai sur l'esthétique de la société française dans la première moitié du XXe s.*, Émile-Paul, 1947 (1re éd., 1918).

(p. 90), le « *panlyrisme* » (p. 154). La cause en serait le bergsonisme, l'alexandrinisme (juif) – où Benda répétait Nietzsche –, et surtout la féminisation (p. 173, 175)... Ce dualisme de la sensibilité et de l'intelligence est confirmé dans *La France byzantine*[1]. Sensualisme d'un côté, « mépris pour la pensée » (p. 35), de l'autre. Le tableau d'une décadence. Coupure complète avec la poésie moderne : ce classique favorise le mètre, et rejette le rythme[2]. Il amalgame la « proscription de l'intellectualisme » (p. 48) en art et l'anti-intellectualisme politique, comme s'ils participaient de la même histoire. À propos de la lecture du *Coup de dés* par Mallarmé à Valéry, racontée dans *Variété II* : « Le totalitarisme tourne ici proprement au délire » (p. 52). Et dans *Du style d'idées*[3], Benda écrit à la fois : « Notre sentiment est en effet que la pensée est scientifique ou qu'elle n'est point » (p. 10). Où il intègre Racine et Shakespeare. Et il termine sur la « valeur morale de la pensée ». Benda postule bien une interaction de la littérature et de la pensée, de la pensée et de la morale, de la morale et de la politique. Les valeurs sont plus importantes, pour lui, que la « simple transformation économique, voire politique » – « le problème européen est, avant tout, un problème moral[4] ». Mais les valeurs sont les visions de l'impuissance : « Éleuthère veut embrasser ces valeurs dans leur existence conceptuelle, comme des idées platoniciennes, sans se soucier de savoir si elles eurent des répondants en ce monde. Si elles continueront d'en avoir[5]. »

Le « fanatisme de l'analyse[6] », chez Benda, qui touche juste pour les confusions entre « la pensée et l'objet de la pensée[7] », le vitalisme, a confondu à son tour la dialectique de la contradic-

1. Julien Benda, *La France byzantine ou le Triomphe de la littérature pure*, Gallimard, 1945.
2. Julien Benda, *Du poétique, selon l'humanité non selon les poètes*, Genève, éd. Des Trois Collines, 1946, p. 207.
3. Julien Benda, *Du style d'idées, Réflexions sur la pensée*, Gallimard, 1948.
4. Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, Gallimard, 1979, (1re éd. 1933), p. 16.
5. Julien Benda, *Songe d'Éleuthère*, Grasset, 1949, p. 203.
6. *Du poétique*, p. 7.
7. *La Trahison des clercs*, p. 18.

tion avec « l'apologie du contradictoire » (p. 78). Les reniements successifs et opportunistes avec la logique de la contradiction, éclatement de l'identité, relation indéfinie des contraires, qui n'est pas la malfaçon de l'identité. Mais Benda visait les justifications de l'histoire par le politique.

C'est la morale d'Antigone. Elle tourne à la belle âme. Elle voit dans les valeurs une nature. Hors du temps. Un monde d'essences. C'est une esthétique des valeurs. Elle se préfère à l'histoire. Au point de n'aimer que ses martyrs. Elle est peu inventive. De la raison à la poésie, son goût est trop classique, trop porté vers la clarté pour inventer de nouveaux rapports entre le poème, l'éthique et l'histoire. Pourtant l'éthique du sujet est comparable au poème en ce qu'en chaque poème se joue tout sujet, et non tant dans chaque poème déjà écrit que dans l'infini de la poésie encore non écrite, de la vie encore non vécue, de l'art encore non inventé et c'est l'infini qui écrit, et qui réécrit sans cesse la poésie déjà écrite, de sorte qu'on ne pourra jamais identifier la poésie à l'histoire de la poésie, ni définir ce qu'est la poésie, car elle est cette aventure en cours, qui nous fait, et aussi une loi non écrite.

La prosopopée de l'éternel ne voit pas l'histoire de l'éternel. Mais il en a une. Comme la théologie négative, une éthique négative, une éthique par abstraction s'est formée de la séparation entre l'éthique et le politique. Elle a mis l'individu générique abstrait directement dans l'univers, pendant que l'État, devenu trop grand, produisait ce résidu, le privé. Le cosmique est solidaire de la discontinuité sociale. À l'éthique cosmique correspond une poétique. Le mètre continue l'accord fabuleux avec les choses. Ce que disait expressément la poétique médiévale. Mais il y a plusieurs cosmiques. Le cosmique d'Épicure est non éthique, et athée. Chez Heidegger, peut-être, une part de la fascination est la fusion du sujet avec le cosmique et avec le dévoilement de la vérité. Nous ne pouvons pas ne pas avoir en nous l'histoire de l'éthique. L'histoire de la transcendance. De l'observance. L'infini monothéiste se retirant infiniment du monde. La morale d'abord intérimaire du christianisme, empruntant au politique, à la féodalité, au judaïsme, à Platon, à

Aristote. L'effet cumulatif est un éclectisme du sujet. Qui reproduit en lui l'histoire de la philosophie. Une régionalisation du sujet, comme de la poétique rhétorisée. Aussi le sujet vient-il davantage de l'histoire politique et sociale de l'individuation. Nous traînons le conventionnalisme du contrat social, cet autre homologue du signe. Spinoza critique du langage, de la religion comme langage, le tourne trop vers la raison pour laisser une place à la poétique. Le conformisme moral des taxinomies ne nous a pas quittés, puisqu'il est l'universel des catégories. Non plus que la linéarité progressive, l'utilitarisme du social qui fait l'interdit du sujet, comme l'idéologie chez Marx fait obstacle à une théorie du langage. Aussi la théorie de l'art se trouve-t-elle dans les figures du refus. Masque plutôt que figure, chez Nietzsche. Il n'y a pas de visage derrière le masque. Seulement le mythe, à la place de l'histoire. Le rejet de l'historicité avec celui de l'historicisme. La vertu du refus, et le vide. D'où la complaisance des mimes qui le reproduisent, l'éthique de l'esthétisme.

L'histoire est encombrée par l'éthique, et elle en est démunie. La crise des valeurs est sa crise. Devant le cumul de cette surcharge et de cette carence, il ne lui reste comme lieu que l'utopie. Celle-ci passe nécessairement par la critique de son héritage.

C'est l'association traditionnelle entre l'éthique et la religion. Nos religions occidentales, et le passé de ces religions, nous les présentent inséparables. Mais l'histoire comparée ou la sociologie des religions montrent que cet état n'est pas universel. La crise moderne des religions invite même à en dissocier l'éthique. Celle-ci n'y tient pas par une raison interne. L'Un de Plotin est étranger à l'éthique. Quant à la polémique des monothéismes contre les épicuriens, les païens, elle expose, malgré elle, la pluralité de l'éthique là où elle pensait en montrer la négation. On ne reprendrait plus l'illusion de Marx sur l'« opium du peuple », liée à sa conception de l'idéologie, ou cette variante du progressisme du XIXe siècle, chez Hugo : « Le monde est encore en enfance ; il lui faut en effet des lisières et des religions ; c'est à peine si la moyenne humaine est arrivée à un certain degré de raison. Oui je crois que dans un temps donné, des milliards d'années, peut-

être, chaque homme n'aura plus d'autre religion que sa propre philosophie. À l'heure présente, l'homme a encore besoin de religion et de révélation écrite[1]. » L'argumentation de Freud est à reprendre aussi[2]. Mais l'état commun de la question en reste au tabou religieux de l'indissociabilité entre la religion et l'éthique. Hugo ne cesse de le redire. L'éthique ramenée au religieux, il n'y a pas d'athée possible. L'après-vie est le critère de la vie. Stratégie de l'au-delà : « Si les choses sont ainsi, si la mort est la fin de tout, tous ces mots, vertu, honneur, probité, conscience, devoir, foi, honnêteté, dévouement, liberté humaine, dignité humaine, pudeur, loyauté, amour, tous ces mots, dis-je, ne sont que des mots[3]. » Remarquable usage du nominalisme. Le réalisme du religieux. Et le tout ou rien de la mort, où la mort fait les valeurs de la vie. D'où la réciproque, telle que Hugo la résume, logique du rapport entre l'éthique et le divin : « Quiconque a la notion du devoir, quiconque a un but désintéressé, quiconque s'oublie en vivant et fait passer avant lui ce qui n'est pas lui, [...] quiconque est misérable des misères d'autrui, quiconque travaille au mieux des autres et pleure de leurs larmes et saigne de leur plaie, [...] quiconque a la vision du vrai, quiconque a l'éblouissement du beau, [...] quiconque agit en conscience, quiconque a un idéal et s'y dévoue ; celui-là, quel qu'il soit, qu'il y consente ou non, croit en Dieu » (VII, p. 616).

Le rapport au divin, le rapport aux autres, étant un même rapport, il ne peut pas ne pas y avoir cette relation de l'éthique au divin. Avant Durkheim, qui ne fait que reprendre Lactance, Hugo déploie l'éthique – et la poétique aussi bien – dans l'unité du cosmique, du divin et du social[4]. C'est une question de défi-

1. Extraits du *Journal de l'exil* d'Adèle Hugo, mars ou avril 1854, éd. Massin, t. IX, p. 1495.
2. Dans « Situations du paganisme », *L'Utopie du Juif*, *op. cit.*
3. Victor Hugo, *Post-scriptum de ma vie, Explication de la vie et de la mort* (1846-1850), *op. cit.*, t. VII, p. 608.
4. Benveniste a fait l'étude philologique de la double et successive étymologie de *religion* (romaine, puis chrétienne), dans le *Vocabulaire des institutions indo-européennes.* Lactance, qu'il cite, écrit : « le nom de la religion a été déduit du lien de la piété, parce que Dieu a relié à lui l'homme et l'a attaché par la piété ». Le sens moderne est devenu le commentaire de cette union. Durkheim, dans

nition. Et cette définition est chrétienne. Lévinas ne procède pas autrement pour inclure l'athée, mais dans la dénégation de l'effet chrétien du mot. Il en sort que « l'athée est un aveugle[1] ». Effet de cette balance entre l'ici-bas et l'au-delà, pour Hugo. C'est la charge contre « une certaine tendance à tout mettre dans cette vie ». Et Hugo, dans le même texte, pose le problème majeur de la crise du religieux et de l'éthique, crise du sens même de nos sociétés de consommation : « En donnant à l'homme pour fin et pour but la vie terrestre et matérielle, on aggrave toutes les misères par la négation qui est au bout ; on ajoute à l'accablement des malheureux le poids insupportable du néant ; et de ce qui n'était que la souffrance, c'est-à-dire la loi de Dieu, on fait le désespoir[2]. » Le développement récent des intégrismes, en particulier celui de l'Islam, met à vif la contradiction même entre l'éthique et le religieux. Car ce dernier y tient directement du politique, par les moyens du politique seul. L'antioccidentalisme, la guerre sainte.

Le thème n'a pas changé. L'opposition entre le « monde matériel » et le « monde moral », selon Hugo, paradigme de l'« enseignement religieux », montre seulement, chez les laudateurs de l'archaïsme, une remarquable inversion de la valeur du *Heide*, du *pagus-paganus*. Le christianisme premier était urbain, et vitupérait la résistance des campagnes – le paganisme. Chez les resacralisateurs contemporains, le rural est la réserve du sacré, confondu avec le divin, et des valeurs communautaires. Le motif nationaliste du lieu est également opposé à la ville, lieu du profane, et du moderne, qui font tous deux ensemble la déperdition des valeurs. L'inversion est double même, puisque l'humanisation de l'espace est liée à la ville, du Proche-Orient

---

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, définit la religion comme un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ». La circularité est double : de l'étymologie au sens, du christianisme à la sociologie. Double consensus.

1. Victor Hugo, *Tas de pierres* (1853-1854), éd. Massin, t. IX, p. 1049.
2. Discours sur « La liberté de l'enseignement » (15 janvier 1850), *Actes et Paroles,* I, *Avant l'exil,* éd. Massin, t. VII, p. 256.

ancien à l'Amérique précolombienne : « C'est le passage à la cité qui marque le changement le plus profond dans le comportement d'équilibre entre psychique et physique[1]. » Mais la ville moderne est devenue danger, peur et corruption dans l'inversion religieuse du rapport entre l'éthique et l'histoire. Le mythe du lieu est l'utopie particulière du religieux comme lieu de l'éthique.

Ainsi, étrangement, par le poème, l'éthique aurait pour tâche une défense et réhabilitation de la ville, et du moderne. Elle n'y sera pas dans le dénuement qu'on pourrait craindre, en compagnie de Baudelaire, et de Walter Benjamin. Il est certain qu'elle passe aussi par une critique de la poésie, de sa continuité sans risque avec le cosmique, le cosmique non éthique des puissances.

Ce qui est en jeu dans le poème fait la critique de l'union sacrée entre le religieux et l'éthique. Le même enjeu mène à la critique de l'universel produit par la raison. Pas seulement du rationalisme, mais de la raison. L'universalisme XIXe siècle est exemplaire, dans sa répression des spécificités. Il a méconnu, falsifié, détruit des formes de vie. Marx estimait que les Croates ne devaient pas s'obstiner à parler croate, mais devaient parler allemand. Hugo prévoyait l'unification, le gouvernement des intellectuels, la république universelle : « Les petits États doivent disparaître. Nous aurons les États-Unis d'Europe, puis les États-Unis du Monde. De l'unité de la France sortira celle de l'Europe, de l'unité de l'Europe celle du Monde. Les États-Unis du Monde auront pour gouvernants un institut, une assemblée de tous les penseurs, philosophes, écrivains. L'avenir est à la science et à l'art[2]. » La politique de la raison, ses rationalisations rêvées ou imposées, son anthropologie binaire, ne sont pas toutes du passé. Le scientisme n'a fait que se transformer. L'opposition banale de l'universel et du particulier a fait un mal immense au langage, à la spécificité. La théorie du langage est au plus fort de

1. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, La Mémoire et les rythmes, op. cit.*, p. 263.
2. *Journal de l'exil* d'Adèle Hugo, vers 1854, éd. Massin, t. IX, p. 1499.

sa prise, dans la critique du modèle que représente le signe pour la raison, sa méconnaissance des paradigmes du signifiant. C'est ainsi que le rythme et l'historicité sont solidaires[1]. La réduction du langage à l'idéologie est un des épisodes de cette politique du signe. Paradoxe du poème. Il est un des premiers prisonniers de cette politique. Mais sa critique ouvre la prison du présent, la prison de la raison[2]. Critique des Lumières, du messianisme généralisant, de l'optimisme, du couple que font ensemble l'optimisme et le pessimisme, cette continuité de la théologie dans la révolution : tout ce qui efface le signifiant errant de la spécificité, de l'historicité. Où, symboliquement, le Juif et le poème sont solidaires. Prisonniers de l'espérance, comme de la transcendance du signe. Les rêves de la raison font les monstres et les faux prophètes. Le poème a appris à ne pas faire confiance aux mots.

Critique du sens par le radicalement empirique. Non l'empirisme, mais ce qu'il y a d'athéologique dans l'implication réciproque du langage et de l'histoire. Le sens, disposition d'histoire. L'histoire, disposition de sens. Tous deux dépendent de l'avenir. Où il importe de distinguer l'intelligibilité et le but. Octavio Paz écrivait : « Toutes les histoires de tous les peuples sont symboliques : en d'autres termes, l'histoire, ses événements et ses protagonistes, sont des allusions à une autre histoire cachée, les manifestations visibles d'une réalité occulte. C'est pourquoi nous demandons : qu'ont signifié réellement les Croisades, la découverte de l'Amérique, le sac de Bagdad, la Terreur jacobine, la guerre de Sécession ? [...] Nos vies se passent entre vivre et interpréter l'histoire. En l'interprétant, nous la vivons : nous faisons l'histoire ; en la vivant, nous l'interprétons : chacun de nos actes est un signe. L'histoire que nous vivons est une écriture ; dans l'écriture de l'histoire visible, nous devons lire les métamorphoses et les changements de l'histoire invisible. Cette lecture est un déchiffrement, la traduction d'une traduc-

1. Je renvoie à *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage, op. cit.*.
2. Octavio Paz écrit : « Qui veut construire la maison de la félicité future édifie la prison du présent », *Le Labyrinthe de la solitude, op. cit.*, p. 227.

tion : jamais nous ne lirons le texte original[1]. » C'est que la métaphore de la traduction est trompeuse. Il n'y a pas de texte original. Son sens est son écriture. Ce qui ne la réduit pas à un récit. Et qui suppose une éthique du sens. Comme dit Octavio Paz : « Si la politique est une dimension de l'histoire, la critique de l'histoire est donc une critique politique et morale » (p. 254). Il y a eu la théodicée. Fusion de l'ordre et du sens. Il y a les sécularisations de la théodicée. La bilatéralisation du politique en est la pratique commune. La banalisation. De ce point de vue, la poétique du discours, plus encore que la linguistique du discours, comporte une éthique et une politique. L'enjeu du sujet est celui de la pluralité. Où la comparaison de l'histoire à la traduction montre non seulement ce qui est impliqué dans la poétique de la traduction, mais combien la référence à la langue et au signe, ou au discours, au rythme, détermine une situation différente de l'histoire. Si la psychanalyse a pu pousser l'historien à « revoir sa conception de la temporalité, de la causalité[2] », la théorie du langage, du discours, pourrait aussi le faire, particulièrement en tenant compte des recherches de la poétique.

Une poétique du sujet est une dialectique du sujet. Par quoi l'étude du langage, à partir de cette position difficile, et sûre de rien, du poème, rencontre non seulement le politique, mais l'État. Valéry, avec une autre poétique, s'y était avancé. Il n'est pas le seul. C'est qu'il ne s'agit pas d'opinions. Où les spécialistes sont entre eux. Et si l'usager quelconque intervient, il a la voix de l'opinion. Mais le poème est l'écoute de la spécificité. De l'historicité. Même s'il n'est qu'une voix de menu silence, ce qu'il dit ne saurait sans dommage rester inentendu. Monopole de la violence, du mensonge, ou régulateur des rapports de force, attaqué et défendu, pire absent que présent, l'État est sans doute, par lui-même, peu porté à ce que représente le poème. Mais il y est contraint. Le poème fait partie, lui

1. *ibid.*, p. 233.
2. Régine Robin, débat avec Michel de Certeau, dans *Dialectiques*, 14, été 1976, p. 53.

aussi, de l'équilibre que représente l'État. Où le poème se situe dans le rôle du signifiant, selon le schéma classique du signe, analogue à la minorité dans le contrat social. La poésie y est toujours engagée, car elle transforme la poésie, le langage, le rapport au monde et aux autres. Et elle ne peut le faire que si elle est l'écoute dont parlait Alexandre Blok – « *Dans nos cœurs a déjà bougé l'aiguille du sismographe*[1] » – écoute d'histoire, subjective-collective, politique parce qu'elle est poétique. Certaines de ces écoutes continuent leur œuvre. Celle de *Châtiments,* de Hugo. Ou d'Agrippa d'Aubigné. La poésie continue de réagir à l'État : « Ce qui constitue l'homme d'État, c'est une certaine médiocrité supérieure[2] », et « Gouverner, c'est jouir » (4e journée, chap. XVIII ; t. VIII, p. 250). En périodes de crise, il y a une écoute de l'État spécifiquement par la poésie. Mandelstam en est un exemple. Une pratique de l'écoute dont on n'a pas encore les concepts : « Il n'y a pas plus affamé que l'État contemporain, et un État affamé est plus terrible qu'un homme affamé[3]. » Et dans « l'État et le rythme », en 1920, Mandelstam écrit que « sans l'organisation de l'individu », la société risque de « rester avec le collectivisme sans collectivité » (t. III, p. 123). Le triomphe de l'instrumentalisme. De l'État.

La critique est la condition nécessaire de la théorie du langage. Si elle est théorie du langage, elle est par là même critique du statut fait au langage, au sujet, par l'histoire des théories et des pratiques. Où le poème joue un rôle de révélateur. Sa seule possibilité est le radicalement historique. Les compromis lui sont fatals. C'est pourquoi les constructions de l'universel lui sont inhabitables. Au sujet de reconnaître qu'il est seul le lieu et le temps des valeurs. Sans porte-parole d'un autre âge. Le rythme est son empirique. Non un lieu de concepts prêts à

1. Alexandre Blok, *Stixija i kultura* (*Les Forces élémentaires et la culture,* 1908), *Socinenija,* 2 vol., Moscou, 1955, t. II, p. 101.
2. Victor Hugo, *Histoire d'un crime,* 3e journée, chap. IV; éd. Massin, t. VIII, p. 159.
3. Ossip Mandelstam, « Slovo i kultura » (Le mot et la culture), 1921, *Collected Works, Sobranie Socinenij,* New York, Inter-Language Literary Associates, 1966-1969, t. II, p. 268.

penser. Mais, comme la poésie, comme la vie, une matière où s'inventent des concepts, ceux des pratiques, non ceux du signe, ni des pseudo-sorties hors du signe. Éthique quand il est historique, le sujet est solidaire du poème. Il n'est chez lui que dans son utopie. C'est son travail.

24. Civique, politique, et l'éthique

Civique, politique : le raisonnement d'expérience de Claude Sicre[1] a retrouvé la réflexion d'Émile Benveniste sur l'histoire des mots. Oui, ces deux mots travaillent à l'opposé l'un de l'autre, et pas seulement historiquement, alors que naïvement on pourrait croire qu'ils devraient aller dans la même direction, se rejoindre, être équivalents, même. Mais ce qui me frappe surtout c'est que « civique », « civisme » impliquent nécessairement une éthique, de l'éthique, l'éthique elle-même, alors que « politique » n'implique par lui-même aucun rapport à l'éthique, ni dans l'histoire de la notion ni dans sa pratique. C'est que *civique* implique l'autre, les autres, un rapport d'individu à individu, et d'individu à collectivité, tel qu'il y ait du sujet dans l'individu et que l'individu soit un sujet pour d'autres sujets ; alors que le politique, la politique, de fait c'est des rapports de force, et il faut un travail particulier pour y mettre de l'éthique, le constat banal étant le cynisme de la politique. Mais « civique », et ce qu'on appelait l'« instruction civique », dit l'être ensemble, l'être avec. Seulement je crois qu'ici il faut prendre garde à parler de « société », pas de « communauté », parce que « communauté » donne « communautarisme », un autisme de groupe ethnique, et la haine de l'autre, du différent. Le contraire même de l'esprit civique, ouvert au village planétaire, table ouverte à la santé de tous.

1. Claude Sicre est le fondateur du *Forum des langues du monde* qui se tient annuellement place du Capitole à Toulouse depuis 1995. Henri Meschonnic participait régulièrement à cette manifestation. Il y avait présenté, en 2003, le projet d'une « Déclaration universelle des devoirs envers les langues et les cultures ». [NDE]

25. C'était Foucault. Quand le politique n'a pas de poétique, il devient le délire du politique

L'idée qu'une pensée du sujet est politique, et qu'elle est inséparablement poétique et politique, c'est ce qui tient ensemble la théorie du langage, la théorie de la littérature, l'éthique et le politique. Toute la question est celle des rapports entre sujet et politique.

Il s'agit de faire une critique des concepts de Foucault à partir de sa postulation d'un rattachement à la Théorie critique : l'étude de l'interrelation entre le statut, dans son œuvre, du langage, de l'histoire et de la littérature. Cette étude passe par la critique des périodisations au prix desquelles se sont établis chez Foucault les concepts d'épistémè et de discours, la représentation de Port-Royal et de Saussure et par là le rapport de Foucault à l'histoire de la pensée linguistique, ainsi que, au passage, son « style », la réciprocité de sa théorie et de son écriture.

D'une herméneutique du discours à une science du sujet, un rapport d'implication réciproque entre langage et histoire peut servir de mode de lecture de Foucault pour situer à la fois le fonctionnement de sa théorisation et ses effets épistémologiques.

L'analyse portera essentiellement sur le continu et le discontinu dans *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir,* d'une part, dans *L'Histoire de la sexualité,* d'autre part. Mais il sera tenu compte des nombreuses publications (articles, entretiens) portant sur le langage et la littérature.

À travers la critique de Foucault, c'est également un autre objet qui s'impose à l'analyse : la critique de l'état actuel de l'accueil fait à Foucault, selon les travaux récents. Ces deux objets n'en font qu'un dans la mise en évidence des stratégies du rapport entre pensée du langage et pensée de la société.

La place de Foucault dans l'état des sciences humaines en France, et dans le monde, est telle qu'une étude de Foucault est

nécessairement une analyse des principaux effets des concepts dominants dans les sciences humaines depuis tant d'années. Une telle étude est donc centrale, stratégique, urgente. Centrale par le rôle de référence de Foucault et son effet mimétique ; stratégique, parce qu'elle met en cause des secteurs dominants dans la représentation que la société a d'elle-même et de son savoir ; urgente, étant donné le caractère des travaux récents, qu'ils participent à l'amplification ou à une critique de dénigrement.

Poétique et politique

Je sais qu'il demeure saugrenu d'aborder le politique, la politique, à partir de la poétique. En fait, de voir le politique à partir de la poétique, mais tout autant de voir la poétique à partir du politique. Ce qui lève l'incongruité, c'est de réfléchir que la poétique se fait dans le langage et qu'elle partage exactement cette propriété avec le et la politique. Autrement dit, une théorie du langage est politique. Et on peut se demander ce qu'est une théorie du politique sans théorie du langage.

Je renvoie à *Politique du rythme, politique du sujet* pour l'évocation de la mise en rapport du langage et de l'histoire par Alain Badiou, dans *Peut-on penser la politique* (Seuil, 1985) ; par Jacques Rancière dans *Les Mots de l'histoire, Essai de poétique du savoir* (Seuil, 1992), et aussi par Philippe Lacoue-Labarthe[1]. Tous trois partent de Heidegger. Comme s'il n'y avait pas eu auparavant, d'autres mises en rapport, par Hugo, par les surréalistes.

Cependant il n'y a pas de poétique chez Heidegger.

Il faut remonter à Aristote, à « l'animal politique », pour trouver une pensée du rapport à penser. C'est dans *L'Éthique à Nicomaque* (1140 a) que se trouve ce principe majeur de la poétique, que « l'art est tout entier d'engendrement », et que son « principe est dans le producteur mais non dans le produit ».

Dans la tradition phénoménologique, l'herméneutique est l'englobant, ce qui permet à Derrida d'écrire que « le poème

1. Philippe Lacoue-Labarthe, « Poétique et politique », *Labyrinthe: parcours éthiques*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1986.

est un philosophème » – phrase impardonnable, qui vaut celle d'Austin sur l'emploi parasitaire du langage. Le poème, pour Derrida est un « événement herméneutique, son écriture relève de l'herméneuein, elle en procède[1] ».

Contre cet englobement, il y a à penser le langage hors du signe, hors de la politique du signe. Hors de l'essentialisation du politique.

Pourquoi Foucault

Foucault participe des deux discours sur le politique, pouvoir, et liberté, mais aussi d'un discours sur la littérature, d'où l'ampleur de sa réflexion. Chose que, autant que je sache, quelqu'un comme Roman Jakobson n'a jamais abordée. Quant à une spécialiste du politique, comme Hannah Arendt, elle ignore la poétique.

Foucault a visé large. Et son bilan est aussi celui d'une époque, dont il a été la conscience. Bilan, esquisse plutôt. Dans sa clarté : « Je n'aime pas l'obscurité parce que je considère que l'obscurité est une forme de despotisme ; il faut s'exposer à dire des erreurs ; il faut s'exposer à arriver à dire des choses qui, probablement, vont être difficiles à exprimer », et « Mes livres ont toujours été mes problèmes personnels avec la folie, la prison, la sexualité[2] ».

Toute la différence entre Foucault et Derrida, on pourrait dire, tient en une phrase : « c'est bien le théâtre de la vérité que je voudrais décrire[3] ». Et il définissait l'Occident comme « un certain théâtre, du vrai et du faux » (*ibid.*, p. 574). Non sans humour : à un bonze dans un temple zen qui lui demandait s'il était compris au Japon, il répondait : « À mon point de vue c'est que mon nom, Foucault, est facile à prononcer en japonais, par exemple beaucoup plus facile que Heidegger » (III, p. 619). En 1978, année Foucault au Japon.

1. Jacques Derrida, *Schibboleth, pour Paul Celan*, Galilée, 1986, p. 88.
2. Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980-1988 (texte de 1981), Gallimard, p. 748.
3. *Dits et écrits*, III, p. 572.

Pensée de la littérature, et effacement de cette pensée dans une pensée du pouvoir.

Dès le premier des entretiens de Foucault au Japon, *Folie, littérature, société*[1], la littérature est mise en rapport avec « la société ou la politique ». Foucault parlait de « choix originel ». S'intéressant à la littérature « dans la mesure où elle est le lieu où notre culture a opéré quelques choix originels » (p. 107). À partir de Hölderlin, Sade, Mallarmé, Raymond Roussel, Artaud, « le monde *festif* de la folie a soudain fait irruption dans la littérature. C'est ainsi que mon intérêt pour la littérature rejoint mon intérêt pour la folie » (p. 109). Et c'est là que Foucault apparaît tributaire d'une doxa d'origine heideggérienne: sur Hölderlin, poète de « l'essence de la poésie ». Le fait qu'il y ajoute « moderne » l'approche plus encore du mythe Heidegger-René Char. Autre cliché: « festif », non dépourvu d'un certain nietzschéisme. Vue autrement, la folie est une souffrance.

Ce qui fait se rejoindre littérature et folie est le motif de la subversion des valeurs policières de la société. Double réduction. Avec le fou de cour au sens du bouffon, on touche au jeu sur les mots. Complaisance: « Alceste est la dernière figure du fou dans le théâtre classique » (p. 111). Mais Alceste n'est fou que métaphoriquement. Sade n'a jamais été fou. On ne peut pas réduire toute l'expérience littéraire à Hölderlin. L'irrationnel est un des aspects de la modernité selon Foucault.

Simplification symétrique de la littérature ancienne, avec oubli de la poésie absurde du Moyen Âge (Beaumanoir, les fatrasies), de Scève, de la poésie baroque des XVIe et XVIIe siècles.

Mais pour « aujourd'hui », Foucault voit la littérature comme une « activité verticale et presque intransmissible », qui « ressemble en partie à la folie », « derrière tout écrivain se tapit l'ombre du fou qui le soutient, le domine et le recouvre » (p. 114). Tout cela ne tenant que sur une métaphore, qui est en même

1. Texte de 1970, *Dits et écrits*, II, p. 104-128.

temps un cliché, de la littérature comme verticalité. Avec une référence à Barthes.

C'est dans *Le Degré zéro de l'écriture* que Barthes avait, particulièrement pour la poésie, parlé d'écriture verticale, intransitive. Représentation abstraite. Le seul nom cité était celui de René Char. C'est cela qui est à l'œuvre alors, chez Foucault. Et qui opère parfaitement l'assimilation entre écriture et folie.

Au passage, le cliché, qui remonte à Mallarmé du langage ordinaire comme « monnaie d'échange ». Ainsi l'écriture aurait une « fonction subversive » (p. 115). Mais en même temps Foucault oppose la subversion-écriture et la révolution politique : Sade – sa « répulsion envers les Jacobins », Flaubert – « ses opinions bourgeoises » *(ibid.)*. Et « pourtant, sur le plan de la critique de la société européenne, l'écriture de Sade et de Flaubert a joué un rôle que les textes bien plus gauchisants de Jules Vallès n'auraient jamais pu jouer » *(ibid.)*. Contradiction, que Foucault développe surtout sur Sade. L'écriture de Sade est académique. Tout se passe comme si la mise en avant de Sade était idéologique. À partir des surréalistes. Et que deviennent Diderot, d'Holbach, Voltaire, Rousseau ? Et la valorisation de Flaubert parait aussi un effet d'époque, lié au nouveau roman.

Naïveté seconde de Foucault, qui lui fait se demander : « la fonction subversive de l'écriture subsiste-t-elle encore ? L'époque où le seul acte d'écrire, de faire exister la littérature par sa propre écriture suffisait pour exprimer une contestation à l'égard de la société moderne n'est-elle pas déjà révolue ? » *(ibid.)*. Qualité caduque, déception corrélative de l'espoir mis dans le politique seul : « la révolution culturelle chinoise », « s'inscrire au Parti communiste français » (p. 116). Finalement, « la subversion par la littérature n'est-elle pas devenue un pur fantasme ? » (p. 118). Où Foucault voyait la « victoire de la bourgeoisie » (p. 119) sur la littérature. Littérature « alibi » (p. 121).

Ce n'était donc pas « pourrir le français » qui pouvait faire une « révolution sociale » *(ibid.)*. Et cette opposition de la littérature au politique réduit la littérature à de la rhétorique, selon le vieil académisme qui oppose le langage à la vie.

Et qui confond le divin et le sacré : « L'expérience du sacré était une expérience centrale. Mais, par la suite, l'Occident a cessé de croire en Dieu » (p. 122). La chaîne, l'enchaînement des académismes.

Et la pratique de ce qui est tabou dans le sexe, étant un dépassement des limites, équivaut pour Foucault à « expérimenter le sacré ». Ce qui métaphorise aussi le sacré. À moins de le mettre dans le bas-ventre – alors qu'il est cosmique.

Comme la littérature n'est plus transgression, « Blanchot est le dernier écrivain » (p. 123). C'est selon son mythe révolutionnariste que Foucault accueillait la révolution culturelle chinoise, comme plus tard, en 1979, il accueillait Khomeiny et la révolution iranienne. Et cela, c'est du délire. Bien sûr, il y a des transformateurs et des répétiteurs – partout.

La force du nietzschéisme est derrière tout cela. Avec le mythe d'un sens de l'histoire. Un manichéisme, qui referme ces années sur elles-mêmes.

Si on cherche une poétique de Foucault, on trouve une stylistique. Dans la conférence « La folie et la société[1] » le langage est organisé selon une répartition entre « la norme » et ceux qui « échappent à la norme » (p. 129) – « Les mots qu'utilisent les poètes sont d'ordre esthétique et échappent également à la norme » *(ibid.)*. Ce binaire s'inscrit pleinement dans l'anthropologie duelle de Lévy-Bruhl : le logique, le prélogique. Cette notion de norme ne correspondait pas à la linguistique structurale qui dominait alors, c'était plutôt une notion de grammaire scolaire. Et la norme était nécessairement confondue avec l'usage. Foucault est donc ici dans la situation traditionnelle : la stylistique – l'opposition entre la norme et l'écart. Et c'est aussi le couple de la forme et du sens.

On retrouve l'« affinité entre littérature et folie. [...] Bref, à la différence de ceux de la politique ou des sciences, les mots de littérature occupent une position marginale par rapport au langage quotidien » (p. 132).

1. De 1970. *Dits et écrits*, II, p. 128.

Cela à travers des représentations discutables de Nietzsche et de Baudelaire : c'est tardivement que Nietzsche est devenu fou, son œuvre est antérieure ; Baudelaire n'a pas imité la folie ; le choix des fous est prédéterminé par une idéologie poétisante, et d'autres « fous » n'ont pas été retenus, comme Maupassant.

La conclusion généralise abusivement : « En fin de compte, la folie et la littérature sont marginales par rapport au langage quotidien [il se répète] et elles cherchent le secret de la production littéraire générale dans un modèle qui est la folie » *(ibid.).*

C'est qu'il y a chez Foucault une définition trop large de la folie : « La folie, dans une société comme la nôtre, et d'ailleurs, je pense, dans n'importe quelle société, c'est évidemment avant tout ce qui est exclu[1]. » Définition tout extérieure, qui ne dit rien du « malade mental ». Il y met aussi le névrosé (p. 488). Mélangeant névrose et psychose, dont il ne parle pas. Et minorise l'ouverture des établissements d'internement par Pinel en France en 1792, la « médicalisation des fous » (p. 492).

Bref Foucault conteste le statut psychologique de la folie. Il analyse des structures sociales, seulement des structures sociales, sans rapport avec la moindre description du langage – des fous.

On y entend la doxa située par le *Tel Quel* de ces années, sur la subversion. Il rejette l'institution littéraire sur le même mode qu'il oppose bourgeoisie et prolétariat. L'idéologie de la subversion interdit la poétique.

Ainsi le rapport à la littérature est inverse au politique. En 1977, comme on lui faisait remarquer qu'autrefois il parlait « spontanément et beaucoup[2] » de littérature, il répondait : « À ce moment-là, je ne savais pas très bien de quoi je parlais, je cherchais la loi ou le principe de mon discours. Maintenant je le sais mieux. [...] Je parle de la vérité, j'essaie de voir comment se nouent, autour des discours considérés comme vrais, des effets de pouvoir spécifiques, mais mon vrai problème, au fond, c'est de forger des instruments d'analyse, d'action politique et d'in-

1. En 1978, dans « La folie et la société », *Dits et écrits,* III, p. 479.
2. « Pouvoir et savoir », *ibid.*, p. 414.

tervention politique sur la réalité qui nous est contemporaine et sur nous-mêmes » (p. 414).

Ainsi le terme de discours n'a pas chez Foucault un statut de théorie du langage. Il parle par exemple des « discours scientifiques[1] ». Aucun rapport à Benveniste, mais présence de la philosophie analytique.

La littérature disparaît au profit de la vérité, et la théorie du langage au profit de la théorie du pouvoir. Posant que c'est « du côté des relations entre le savoir et le pouvoir que l'on pouvait faire l'histoire justement de cette mise en scène de la vérité » (p. 584).

Le rapport au structuralisme comme épreuve du statut du langage et du sujet

Foucault nie être structuraliste. En même temps il déclare en employer la méthode : « Je ne suis absolument pas structuraliste. Le structuralisme n'est qu'une modalité d'analyse [...] Je ne fais que recourir à la méthode structuraliste pour analyser tout cela[2]. » Mais qu'est-ce qu'être structuraliste sinon en utiliser la méthode ? Et en 1976 : « Pour aller plus loin, je dirai que j'ignore le structuralisme et qu'il ne m'intéresse pas » (III, p. 80).

Et quand on regarde ce qu'il dit du *mot* « histoire » : « Le mot "histoire", en France, signifie deux choses : ce dont parlent les historiens et ce que font les historiens dans leur pratique[3] » – c'est curieux, c'est exactement la différence faite par Heidegger entre *Historie* et *Geschichte*.

Il est curieux aussi que Foucault prenne « l'Américain Boas » pour « fondateur de la méthode structurale en ethnologie » (p. 269), car Boas n'a rien à voir avec le structuralisme. Il ajoutait : « J'ai pris l'exemple de Boas, j'aurais pu prendre de la même façon l'exemple de la linguistique et spécialement de la phonologie. » Et c'est en effet avec la phonologie et Troubetskoï qu'est

1. « La scène de la philosophie » (1978), *ibid.*, p. 584.
2. *Dits et écrits*, II, p. 133.
3. « Revenir à l'histoire », *ibid.*, p. 268.

né le structuralisme. Alors vient « l'application du structuralisme à la littérature » (p. 270) avec Barthes. Ce que retient Foucault, c'est « des tentatives pour se donner l'instrument d'une analyse historique précise » *(ibid.)*. D'où il tire un constat d'échec: les « adversaires des structuralistes » ayant tous été d'accord que le structuralisme « aurait manqué la dimension même de l'histoire et serait en fait antihistorique » *(ibid.)*. Et la structure est bien ahistorique.

Après l'histoire produit de la « bourgeoisie » et reconstitution du « passé des grands ensembles nationaux » (p. 272), Foucault voyait l'histoire comme « changement », comme « histoire sérielle » – « où événements et ensembles d'événements constituent le thème central » (p. 276). L'histoire sérielle permettait de faire apparaître des événements « invisibles, imperceptibles pour les contemporains, et qui sont une forme tout à fait différente » (p. 277), un « enchevêtrement de discontinuités superposées » (p. 279). C'était l'étude du « système des relations » (p. 280) et le « refus de l'interprétation et de la démarche exégétique ». Il voyait donc dans le structuralisme « des instruments théoriques grâce auxquels on peut, contre la vieille idée de la continuité, penser réellement et la discontinuité des événements et la transformation des sociétés » (p. 281). Il retenait du structuralisme la notion de relation et de discontinuité. Nettement moins structuraliste.

L'ambivalence de son rapport au structuralisme montre la faiblesse en lui de la théorie du langage. Aussi dit-il: « Je ne suis pas structuraliste, je ne l'ai jamais été et j'espère bien ne pas l'être. Non, il se peut que je ne le sois jamais. [...] Le structuralisme est en réalité une forme d'analyse qui a essentiellement pour projet de rendre compte de la transformation et des transformations. [...] bien que je ne sois pas structuraliste, je suis, moi aussi, quelqu'un qui essaie d'analyser les transformations[1]. »

Et encore: « On a dit que j'étais structuraliste et antihistorien, alors que je n'ai rien à voir avec le structuralisme et que je

1. « La folie et la société » (1978), *ibid.*, p. 493.

suis historien[1]. » Mais Barthes aussi, pour lui, est « un historien » (p. 580).

En fait, il s'agit pour Foucault de la question du sujet. Pour lui, Klossowski, Bataille, Blanchot, dans les « années cinquante », « ont fait les premiers apparaître le problème du sujet comme problème fondamental pour la philosophie et pour la pensée moderne » (*ibid.*, p. 590). Ils « ont fait surgir des formes d'expérience dans lesquelles l'éclatement du sujet, son anéantissement, la rencontre de ses limites, son basculement hors de ses limites montraient bien qu'il n'avait pas cette forme originaire et autosuffisante que la philosophie classiquement lui supposait » *(ibid.)*. Et c'est que Foucault situait le structuralisme : « Ce caractère non fondamental, non originaire du sujet, c'est là le point, je crois, qui est commun à tous ceux qu'on a appelés les structuralistes » *(ibid.)*. Et plus loin, « cette dissolution de la subjectivité européenne [...], c'est là encore, je crois, l'un des enjeux des lettres actuelles » (p. 592). Il s'agit bien du sujet historique du savoir.

Il y avait donc un contresens à associer, comme l'ont fait Ferry et Renaut dans *La Pensée 68*, Foucault à la mort du sujet. La presse japonaise le présentait comme un « philosophe structuraliste qui a massacré l'histoire et l'homme[2] ». Alors qu'il disait : « L'analyse de la réalité historique m'incombe » (p. 407).

Le politique et le rôle des intellectuels

Il y a un primat du politique chez Foucault. Mais non sans problèmes. Comme quand il l'applique sur la folie. Quand il relie exclusivement la naissance d'une littérature psychiatrique « à tout un nouveau type de pouvoir social, plutôt une nouvelle manière d'exercer le pouvoir » (II, 410) ; faisant de « la grande répression [au XVIIe siècle] [...] la condition de possibilité de l'apparition de cette science » *(ibid.)*. Explication non médiatisée

1. « La scène de la philosophie », *ibid.*, p. 579-580.
2. Dans la présentation de Shigehiko Hasumi à l'entretien de 1972, « De l'archéologie à la dynastique », *Dits et écrits*, II, p. 405.

du politique sur l'histoire propre de la médecine. Sur l'enseignement : « plus personne, au fond, ne sait à qui il s'adresse quand il enseigne, ne sait ce qu'il doit enseigner, ne sait pourquoi il enseigne » (p. 410) – « La transmission de savoir par la parole » n'est plus vue que comme « un rapport de pouvoir » (p. 411).

Le politique seul produit ses propres mythes. C'est-à-dire d'abord des simplifications. Comme Occident égale capitalisme : « Je souhaite [...] que le monde soit affranchi de cette culture occidentale qui n'est pas dissociable de ces formes de pouvoir politique caractéristiques de la transformation du capitalisme » (II, 416). Avec un certain prophétisme : « La culture non-capitaliste, elle, sera non-occidentale, et par conséquent c'est aux non-Occidentaux de l'inventer » *(ibid.)*. L'envers de la lucidité de Foucault est de produire ses propres mythes.

En termes de pouvoir. En 1977, il écrit « mon vrai problème, c'est celui qui est d'ailleurs actuellement le problème de tout le monde, celui du pouvoir[1] ». Mais, comme il le dit lui-même, « nécessité de penser ce problème du pouvoir et absence d'instruments conceptuels pour le penser » (p. 401). En reconnaissant : « Je n'ai pas une conception globale et générale du pouvoir » (p. 402). Il se définissait comme un « empiriste aveugle » (p. 404), qui a à « parler d'un objet inconnu avec une méthode non définie » (p. 405), ajoutant qu'« il y a des milliers, des milliers de relations de pouvoir » (p. 406).

Il n'est pas seul à montrer un flou dans la relation entre fascisme et nazisme. Hannah Arendt y est pour quelque chose.

Foucault ne semble pas penser un instant qu'il y ait une poétique de la pensée. On lui demandait : « Croyez-vous à l'efficacité pratique d'une pensée ainsi exprimée dans un livre ? » Il répondait : « Non. Je ne pense pas que l'écriture soit d'une grande efficacité[2]. » C'est à la fois l'opposition classique entre les mots et les actes, et la négation irréfléchie d'un pouvoir idéologique de la pensée, en contradiction aussi avec le lien qu'il fait entre savoir et pouvoir.

1. Dans « Pouvoir et savoir », *Dits et écrits,* III, p. 400.
2. « Le savoir comme crime », *ibid.,* p. 80.

Son objet est bien l'étude des mécanismes de pouvoir. Ce qu'il montre à propos du christianisme : « La technique d'intériorisation, la technique de prise de conscience, la technique d'éveil de soi-même sur soi-même quant à ses faiblesses, quant à son corps, quant à sa sexualité, quant à sa chair, c'est cela me semble-t-il, qui est l'apport essentiel du christianisme dans l'histoire de la sexualité[1]. » On peut se demander alors si le primat des mécanismes de pouvoir, qui est le principe et l'origine de sa conception de la société, n'est pas un renvoi du christianisme à lui-même, Foucault se défend de faire « une théorie générale du pouvoir », mais toujours des « analyses partielles » (p. 567).

C'est du christianisme que lui viendrait la place de la sexualité et des mécanismes de pouvoir. Effet-retour : « L'homme occidental – je ne sais pas ce qu'il en est dans votre société – a toujours considéré que la chose essentielle dans sa vie est sa sexualité » (p. 570).

Mais il y a aussi le pouvoir d'État : « Après tout, le XXe siècle a connu deux grandes maladies du pouvoir, deux grandes fièvres qui ont porté très loin les manifestations exaspérées d'un pouvoir. Ces deux grandes maladies, qui ont dominé le cœur, le milieu du XXe siècle, sont bien sûr le fascisme et le stalinisme[2]. »

Mais la métaphore biologique de la maladie est loin d'être anodine. Elle marque une très grave faiblesse du rapport entre langage et histoire. Comme je montre plus loin à propos du *mot* « Shoah ». Et parler de l'antisémitisme nazi comme d'une maladie, c'est se mettre sur le même terrain biologique que *Mein Kampf* où d'avance l'antiraciste a perdu.

Il y a le problème du rôle des intellectuels par rapport au pouvoir. En 1978, Foucault dit : « De nos jours, on peut penser que la plupart des fonctions du pouvoir – contre lesquelles l'individu résiste – se diffusent par les voies du savoir. Le savoir dont il s'agit ici ne se limite pas au savoir de la science, c'est le savoir au sens large qui comprend tous les savoirs spéciaux tels que ceux de

1. « Sexualité et pouvoir » (1978), *ibid.*, p. 566.
2. « La philosophie analytique de la politique », *ibid.*, p. 535.

la technologie, de la technocratie[1]. » Ici les intellectuels « peuvent jouer le rôle important qui consiste à donner et à diffuser les informations qui sont restées jusqu'ici confidentielles en tant que savoir des spécialistes » (p. 531). Ce que Foucault voit comme un phénomène des années cinquante et soixante : « auparavant, le rôle que les intellectuels avaient joué était d'être une conscience universelle » *(ibid.)*. Où vient une étrange remarque : « ce vilain mot contemporain, intellectuel » et Zola, « cas typique ». Si on pense justement au combat pour Dreyfus qui a marqué ce mot. Statut ambigu lié à la fragmentation du politique. Foucault admet un « penchant à la névrose obsessionnelle[2] ».

La pensée du politique et la prophétie

Foucault dit : « Le philosophe, en Occident, a toujours plus ou moins le profil de l'antidespote » (*ibid.*, p. 537). Dont il rappelle les formes grecques anciennes, le législateur, le conseiller du prince, le cynique – le tout confronté au confucianisme. Mais « il n'y a pas eu en Occident d'État philosophique » (p. 538). Puis les choses « ont changé à partir de la Révolution française ». Où Foucault relève une contradiction : « Or ces philosophies de la liberté ont donné chaque fois lieu à des formes de pouvoir qui, soit sous la forme de la terreur, soit sous la forme de la bureaucratie, soit encore sous la forme de la terreur bureaucratique, étaient le contraire même du régime de la liberté, le contraire même de la liberté devenue histoire » (p. 539).

Où il évoque un « contre-pouvoir », mais en cessant de « se penser comme prophétie » (p. 540). Sur le modèle de la philosophie analytique, qui fait « une analyse critique de la pensée à partir de la manière dont on dit les choses » (p. 541), Foucault imagine une « philosophie analytico-politique » *(ibid.)*.

Et le langage devient quelque chose qui « se joue » *(ibid.)*. Parallèlement, « les relations de pouvoir, également, cela se joue » *(ibid.)*. L'analogisme.

1. *Ibid.*, p. 530.
2. « La philosophie analytique de la politique », *ibid.*, p. 542.

Avec une attitude libertaire devant le problème de la pénalité, le rejet de l'acharnement thérapeutique : « le droit de dire non au savoir médical » (p. 546).

Fragmentation du politique – fin de la révolution. Il se demandait si on assiste, « en cette fin du XXe siècle, à quelque chose qui serait la fin de l'âge de la révolution » *(ibid.)*. Ajoutant : « Ce genre de prophétie, ce genre de condamnation à mort de la révolution me semble un peu dérisoire. » Mais il se confirmait à lui-même sa propre analyse : « Nous sommes peut-être en train de vivre la fin d'une période historique qui, depuis 1789-1793, a été, au moins pour l'Occident, dominée par le monopole de la révolution, avec tous les effets du despotisme conjoints que cela pouvait impliquer » (p. 547) – « déstabilisation apparemment sans fin » (p. 548). Une manière d'anarchisme.

Le paradoxe du prophétisme politique chez Foucault est son passéisme. En 1976, dans « Le savoir comme crime », après avoir analysé le terrorisme d'extrémistes comme ceux du groupe de Baader-Meinhof, il écrit : « À mon avis, le rôle de l'intellectuel aujourd'hui doit être de rétablir pour l'image de la révolution le même taux de désirabilité que celui qui existait au XIXe siècle. Et il est urgent pour les intellectuels – à supposer, bien sûr, que les révolutionnaires et une couche populaire plus vaste leur prêtent l'oreille – de restituer à la révolution autant de charmes qu'elle en avait au XIXe siècle. Pour cela il est nécessaire d'inventer de nouveaux modes de savoir, de nouveaux modes de plaisir et de vie sexuelle » (III, p. 86).

Ce qu'il proposait s'inscrivait dans une curieuse contradiction entre une désirabilité XIXe siècle de la révolution, et l'idéologie à la mode alors de la libération sexuelle. Où se retrouve le problème de la définition de l'intellectuel, « diagnosticien du présent » (III, p. 594), « celui qui travaille à ce que les autres n'aient pas tellement bonne conscience » (IV, p. 479). Et « son rôle est beaucoup plus proche de celui qu'on a appelé le "philosophe" au XVIIIe siècle » (III, p. 594). Être une voix, mais aussi « prêter l'oreille à toutes ces voix » (III, p. 616).

Quant aux prophéties, chez Marx, « presque toujours fausses » (III, p. 612), dans la mesure où elles ne sont pas réalisées elles

restent « comme objectif ». Le devoir d'utopie. C'est pourquoi Foucault fait quand même le prophète. Dans « la crise de la pensée occidentale [...] l'Europe est le lieu de naissance de l'universalité[1]. »

La clé de ces contradictions me semble l'antibourgeoisisme chez Foucault, thème anarchisant.

Sans poétique, et après Foucault

Foucault, c'est le politique seul, dans l'impensé de la poétique. Nécessité d'un bilan.

L'après-Foucault est le constat du champ intellectuel sans lui et la nécessité de penser le champ intellectuel dans son ensemble. Avec la différence entre intellectuels spécifiques, « spécialisés » et généralistes. Mais Foucault se réfère peu à l'École de Francfort. Une fois, en 1980 (IV, p. 72-73) en rendant hommage à Horkheimer. C'était le projet de penser ensemble, comme le titrait Julia Kristeva, *Révolution poétique et révolution politique*. Reprise du projet d'André Breton en 1930. Et ces projets ont toujours échoué.

Reste toujours le défi de la XIe thèse de Marx : « Jusqu'ici les philosophes ont interprété le monde, il s'agit de le transformer ». L'interventionnisme de la pensée, chez Foucault suppose à la fois une confiance et une défiance dans le travail intellectuel. Selon un dualisme révolutionnariste, un privilège de la rupture. Des concepts du passé.

Or penser la modernité oblige à une théorie d'ensemble, avec et par une théorie du langage. Il y a à faire ce que Foucault n'a pas fait, et selon une autre forme d'utopie, la nécessité de penser l'implication réciproque et l'interaction entre la théorie du langage, la théorie de la littérature, l'éthique et le politique, la politique.

Pour que le langage et l'histoire deviennent une seule et même théorie.

1. « Michel Foucault et le zen, un séjour dans un temple zen » (1978), *ibid.*, p. 622-623.

26. Choc ou dialogue des cultures

La question est d'actualité. Deux livres au moins en font leur titre : celui de Samuel Huntington[1] et celui de Jacques Éladan[2].

Attention au terme de *dialogue* : il faut que *je* et *tu* soient dans une relation de sujet à sujet, pour qu'il y ait dialogue. D'où l'importance majeure, pour penser les civilisations, de la poésie, de l'art, de la pensée. Pourquoi ? Parce que, en tant qu'actes éthiques, au lieu d'opposer *identité* à *altérité,* ils montrent que l'identité n'advient que par l'altérité.

Ne pas oublier que l'opposition Orient/Occident joue sur l'étymologie, qui dit qu'Occident égale déclin. L'ennemi majeur ici est le binaire, le dualisme, contre la pluralité. Huntington lui-même dit que ces dichotomies sont des *mythes* « créés par l'Occident[3] ». Il oublie que c'est aussi un mythe musulman, l'Orient comme naissance.

Mais il faut éviter de réduire la réflexion de Huntington à un dualisme Orient contre Occident. Le pluriel chez lui l'emporte sur le binaire. Il distingue « sept ou huit civilisations » (p. 31) et sa carte du monde en montre neuf (p. 21), tout en reconnaissant « la montée du fondamentalisme religieux partout dans le monde » (p. 33). Où il oublie le pape Benoît XVI. Et la clausule de son livre ouvre sur une alternative, tout en envisageant « le "véritable choc" mondial entre la Civilisation et la barbarie, les civilisations majeures, qui auront leur plein épanouissement

1. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations,* éd. Odile Jacob, 1997. Mais il faut prendre garde que le titre de la traduction française simplifie et fausse la pensée de l'auteur : le titre américain est *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) – le choc des civilisations et la reconstruction de l'ordre du monde.
2. Jacques Éladan, *Choc ou dialogue de cultures. Dans la littérature française et dans la conscience juive,* éd. Auteurs du monde, 2006.
3. *Le Choc des civilisations,* p. 28.

dans les domaines de la religion, de la littérature, de la philosophie, de la science, de la technologie, de la moralité et de la compassion, feront également bloc ou divergeront. Dans les temps à venir, les chocs entre civilisations représentent la principale menace pour la paix dans le monde, mais ils sont aussi, au sein d'un ordre international, désormais fondé sur les civilisations, le garde-fou le plus sûr contre une guerre mondiale » (p. 357).

Cependant, autant le binaire Orient/Occident est un mythe, autant le sens de l'histoire selon Huntington est un mythe: « Toutes les civilisations passent par les mêmes étapes: l'émergence, le développement et le déclin » (p. 345). Et la notion de *déclin* revient souvent chez Huntington (p. 336, 341).

Où il est remarquable que Huntington définit l'Occident par les valeurs suivantes: « le christianisme, le pluralisme, l'individualisme, l'autorité de la loi ont permis à l'Occident d'inventer la modernité, de connaître une expansion mondiale et de s'imposer comme modèle aux autres sociétés » (p. 345).

Et je note que le christianisme a effacé la Bible. L'individualisme est l'académisme du paradigme sociologique du signe (individu contre société) qui empêche de penser le sujet. Et la modernité est la notion confuse qui mélange tout, comme je l'ai montré dans le livre que j'ai appelé *Modernité modernité.*

Jacques Éladan commence par le rappel de l'ouvrage de Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations.* Mais son objet est triple: d'abord, contrer cette idée même de l'opposition entre des blocs, et même entre deux blocs – Huntington évoque la puissance, la menace grandissante de l'islam et de la Chine, mais cette idée d'opposition duelle avec l'Occident fait le jeu même de l'islamisme; ensuite, ce que montre Jacques Éladan, particulièrement dans la littérature française, c'est que ce qui domine c'est le dialogue, non le choc, des cultures, de Montaigne à Bossuet et Diderot et Michelet, de Rousseau à Voltaire, à Renan, Senghor et Lévi-Strauss, et Claudel; enfin, pour le dialogue des cultures dans la conscience juive, de Maïmonide à Lévinas, de Heine à Gershom Scholem, de la pensée juive du Moyen Âge à la France contemporaine.

Choc ou dialogue ? Pour commencer, il montre que ce n'est pas une nouveauté, la confrontation des civilisations. Et le dialogue est particulièrement propre à la situation d'exil de la culture juive, déjà depuis l'exil de Babylone en 586 avant notre ère. Exil, dialogue : deux spécialités juives. Passant par la symbiose andalouse, et d'autres symbioses. C'est, comme dit Jacques Éladan, d'emblée, le « seul remède efficace contre les effets dévastateurs des replis identitaires et des intégrismes religieux » (p. 15).

Il étudie la naissance du relativisme, c'est-à-dire d'un sens de l'altérité qui n'oppose pas l'identité à l'altérité, dans l'esprit français au XVIe siècle, grâce à deux événements, la Réforme et la découverte du Nouveau Monde. Le lanceur des idées, c'est Montaigne, avec ses deux chapitres « Des cannibales » (I, 31) et « Des coches » (III, 6), son insistance sur les « horreurs commises par les conquistadors » (p. 27), « le caractère révolutionnaire de l'universalisme conçu par Montaigne » (p. 28), en citant sa phrase fameuse, plus que jamais d'actualité : « chaque homme porte la forme entière, de l'humaine condition » (III, 2).

D'autant plus que cet universalisme humaniste a été recouvert par, comme il dit, le « christocentrisme du XVIIe siècle » (p. 29). Bossuet, d'abord. Jacques Éladan rappelle que « catholique » signifie étymologiquement « universel », ce qui donne tout son sens au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, qui reste quand même une « grande synthèse historique » (p. 35), avec une écoute des autres. Mais pour Pascal, tout est « par rapport à J.-C. » (cité, p. 38), ce que rééquilibre une dénonciation des « méfaits de l'arrogance de la raison occidentale » et de sa « technocratie destructrice » (p. 40). La fin de ce siècle si catholique, avec la révocation de l'Édit de Nantes par Louis XIV en 1685, voit venir le commencement d'une pensée critique, avec Richard Simon en 1678, son *Histoire critique du Vieux Testament*, suivie d'une critique du Nouveau en 1689. Sans oublier Spinoza. Et Pierre Bayle avec son *Dictionnaire historique et critique* en 1695, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire en 1764, et surtout *l'Encyclopédie* dirigée par Diderot, entre 1751 et 1772.

Jacques Éladan montre que le ton de l'époque, au XVIIIe siècle, change. L'ironie domine. C'est les Persans de Montesquieu : les

Lettres persanes sont de 1721. À la question « Comment peut-on être Persan ? » répond : « Comment peut-on être Français ? ». Mais c'est à l'avantage de la raison, et « de la république sur le despotisme » (p. 48). En critiquant le mythe du progrès, Jean-Jacques Rousseau a créé « le mythe du bon sauvage » (p. 51). À quoi Voltaire répondait : « Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage » (cité, p. 53). Il sort de ce XVIII[e] siècle « la relativité de la civilisation européenne d'essence chrétienne » (p. 60).

Du XIX[e] siècle, Jacques Éladan dégage le sens d'une « hiérarchie des cultures » (p. 61). D'où la réhabilitation des légendes, le « réveil des littératures régionales » *(ibid.).* D'où s'est créé « le mythe indo-européen » (p. 62), avec la découverte du sanscrit et des textes sacrés de l'Inde, le mythe d'une « race aryenne » *(ibid.)* comme origine du colonialisme, pour « apporter la civilisation aux peuples sauvages » *(ibid.).*

Gobineau : « c'est le mélange des races et des cultures qui a toujours provoqué le déclin de toutes les sociétés » (p. 63). Où bizarrement Jacques Éladan a l'air de vouloir sauver Gobineau d'« interprétations fausses » (p. 64). Or même ce qu'il en cite suffit, même si au passage il fait l'éloge des Juifs (dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines,* en 1853-1855, I, VI), et si les nazis en ont fait une interprétation abusive, à bien tenir Gobineau pour un théoricien de « l'infériorité des races noire et jaune par rapport au groupe aryen » (p. 68), mais (contradiction chez Gobineau) un partisan du « mélange, mélange partout, toujours mélange » (cité, *ibid.*) et non de la pureté des races vers quoi le nazisme l'a tiré.

Le point de vue sur l'inégalité des races humaines, chez Gobineau, entraîne aussi une inégalité des langues. Gobineau distingue des langues noires et des langues jaunes.

Chez Renan, dans son *Histoire générale des langues sémitiques* de 1855, la « race sémitique, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine » (cité, p. 70). En pleine contradiction avec son éloge de la Bible, « le livre par excellence, la lecture universelle » (cité *ibid.*). Que suit « la dette philosophique de l'Europe à l'égard

des penseurs arabes » (p. 75). Quant à Michelet, dont *La Bible de l'humanité* est de 1864, il est du côté de la « supériorité absolue des cultures indo-européennes sur les cultures sémites » *(ibid.).* Au lieu que Hugo, dans son *William Shakespeare,* de 1864, casse « le mythe indo-européen » (p. 79) et l'ensemble de son œuvre montre une « vision universaliste des cultures » (p. 82).

Le XXe siècle, pour Jacques Éladan, c'est « l'Occident en question » (p. 83), le pessimisme après l'optimisme, une critique du rationalisme et du scientisme. C'est Claudel, avec *Connaissance de l'est* en 1900, Malraux avec *La Tentation de l'Occident,* de 1926, où l'Oriental « ne se voit que comme un fragment du Tout » (p. 86). Question majeure. La critique s'approfondit avec *Un barbare en Asie* d'Henri Michaux, 1933, fasciné par la culture hindoue, par « l'absence totale de l'esprit religieux chez les Chinois » (p. 90). Et Antonin Artaud, dans *Le Théâtre et son double,* en 1938, oppose le théâtre oriental au théâtre occidental, du théâtre balinais à l'écoute des Tarahumaras du Mexique. Puis, c'est Lévi-Strauss qui intervient par toute son œuvre pour que la civilisation mondiale soit « la rencontre de toutes les cultures » (p. 97). Où l'islam, dans *Tristes tropiques,* 1955, est vu comme l'incapacité « de supporter l'existence d'autrui comme autrui » (cité, p. 98), « en excluant les femmes de la vie sociale, comme il exclut les infidèles de la communauté des croyants » *(ibid.),* et l'islam « a fait du politique une théologie » (p. 99). C'est le mélange andalou qu'exalte Aragon dans *Le Fou d'Elsa,* en 1963. Loin de ce rêve, Jacques Éladan, dans la « régression culturelle » (p. 103) actuelle et la « forte poussée de l'intégrisme religieux » *(ibid.),* travaille à une culture historique qui pourrait aider « les intellectuels juifs et arabes laïques », pour qu'une politique culturelle contrebalance « les effets néfastes du tout-culturel » *(ibid.).*

La seconde partie de l'essai de Jacques Éladan, sur la « conscience juive », porte sur un certain nombre de « symbioses » (p. 109) représentatives : Philon, Maïmonide, Mendelssohn – pour les symbioses hellénistique, andalouse et judéo-allemande. Cette dernière se concluant sur « un soliloque tragique » (p. 165).

Ce qui en ressort, et qui est capital, c'est que Jacques Éladan montre à travers tous les écrivains et philosophes qu'il a parcourus, qu'ils ont « défendu le droit à la singularité » contre « des universalismes abstraits » (p. 181). Sa conclusion marque bien l'enjeu de toute son étude, qui est la défense du « dialogue interculturel » (p. 186) pour préserver l'humain contre toutes les formes renaissantes de barbarie.

Mais pour les langues, toutes étant égales pour la communication, et pour vivre, linguistiquement, anthropologiquement, certaines sont célèbres, d'autres seulement locales. Ce qui montre qu'on ne peut pas séparer langue et culture. On ne comprend rien à ce rapport si on dit que le français est la-langue-de-Molière, de Hugo, ou d'autres, en pensant par là le défendre. De la langue il n'y a que des discours. Ce qui rend célèbre une langue, ce n'est pas la langue, avec son supposé génie, ce sont les inventions en elle de pensée et de valeurs. Des valeurs poétiques, éthiques et politiques. Ainsi l'affaire Dreyfus a universalisé le combat qui s'est produit en France et a fait beaucoup pour le prestige d'une culture. Ce dont témoigne l'acte de naissance polémique du terme d'*intellectuel,* terme d'abord méprisant des antidreyfusards. Vérification de la phrase fameuse de Montaigne que citait Jacques Éladan : se battre pour l'individu, pour la justice, contre la fausseté du maintien de l'ordre, c'était se battre pour l'humanité entière.

Ce qui, aussitôt, appelle, rappelle, le sens que Spinoza donne à l'expression « une vie humaine », dans le *Traité politique,* qu'il définit non par la circulation du sang et d'autres choses que nous avons en commun avec les animaux – c'est-à-dire biologiquement –, mais par la raison, la vraie force et la vie de l'esprit. Ce qui porte aussi la trace du titre d'Uriel Da Costa, excommunié-suicidé, qui avait laissé un texte autobiographique, *Exemplar humanae vitae.* C'est-à-dire de l'anti-théologico-politique.

Par quoi on reconnaît un autre problème, qui permet de repenser le choc ou le dialogue des différences culturelles, celui de la méconnaissance traditionnelle du couple notionnel qui est

l'opposition entre réalisme logique et nominalisme, philosophiquement, c'est-à-dire académiquement, restreint à la logique, à la philosophie des sciences, et au Moyen Âge. Alors qu'il y a à le penser dans ses conséquences éthiques et politiques.

Dans le réalisme logique, l'individu est un fragment d'un groupe essentialisé. L'exemple débattu au XII[e] siècle était, entre autres, celui de la notion d'humanité. Du point de vue réaliste, l'humanité existe, l'individu est un fragment de l'humanité, il n'a pas d'existence propre ; du point de vue nominaliste, les individus existent, l'humanité est l'ensemble des individus. Ce qui change tout. Et rend possible une éthique.

Certaines cultures sont réalistes, c'est-à-dire essentialistes, c'est le cas de l'islam, où la *oumma*, la nation religieuse, est essentialisée. Le réalisme essentialiste est un danger pour l'individu. C'est un fascisme de la pensée. Où prend sa place la nazification du conflit israélo-palestinien, comme le montrent les manuels scolaires palestiniens[1]. Pour le nez juif, faire le chiffre 6. Ce que le compassionnisme français de gauche refuse de voir. Je l'ai montré[2]. Et l'homme-de-gauche devient, sans le savoir, non plus un humaniste, mais un *oummaniste*.

Or, pour l'islam, il est important de relire la conférence de Renan, en 1883, sur « L'islamisme et la science[3] », qui n'a rien perdu, étonnamment, de son actualité. Renan y faisait la différence entre la civilisation arabe et l'islam, et il notait que la civilisation arabe avait été brillante quand la religion était faible, et avait décliné à partir du moment où l'islam, la religion, était devenu fort, en concluant que les premières victimes en étaient les Arabes.

Ce rappel importe pour qu'il y ait dialogue, et pour que les intellectuels, au sens de Zola, partout où ils sont, combattent pour le dialogue.

1. Yohanan Manor, *Les Manuels scolaires palestiniens*, Berg International, 2003.
2. Dans « Le devoir de résistance », *Information juive*, juillet-août 2002. Le titre original était « Comment être posthitlérien sans le savoir » (cf. *infra*, p. 699).
3. Ernest Renan, « L'islamisme et la science », conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883, dans les *Discours et conférences* des *Œuvres complètes*, chez Calmann-Lévy.

Quelqu'un comme Adonis aujourd'hui est dans ce combat, et aussi Abdelwahab Meddeb, par exemple dans son livre *Contre-Prêches*[1].

Mais dans la systématicité interne du nominalisme éthique et politique, il y a encore à ne pas confondre *universel* et *universalisation* du modèle occidental. L'universel (anthropologique, poétique, linguistique, éthique) est un impératif catégorique. Exemple : l'article I de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 – « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Les hommes en 1789 savaient que ce n'était pas vrai, que ce n'était pas dans la réalité. Et ne l'est toujours pas. Mais que cela devait être ainsi. Et alors pour tous les êtres humains partout et toujours.

C'est parce qu'on a confondu universel et universalisation du modèle occidental qu'il y a eu le refus, au Japon ou dans certains pays du Tiers-Monde, de valeurs occidentales telles que la démocratie – « affaire de blancs ». Et la notion japonaise du « dépassement de la modernité » en contient une ambiguïté.

Pour Huntington, l'Occident s'identifie à sa « prétention à l'universalité » (livre cité, p. 343). Et il y est hostile : « elle est fausse, elle est immorale et elle est dangereuse » *(ibid.)*. On ne peut pas mieux montrer qu'il confond universel et universalisation. Et cela dès la première page de son livre, avec « les conflits engendrés par l'universalisme occidental » (p. 9, et p. 344). Expression qui montre aussi, bien sûr, que cette confusion entre universel et universalisation a certainement d'abord été occidentale, liée aux formes diverses du colonialisme et de l'expansionnisme économique, et politique.

Huntington ne cesse de parler des civilisations, mais il ne les décrit qu'en termes de relations de force économique et politique. Avec une conclusion plutôt pauvre, en termes de prévision : « Tout est possible, mais rien n'est inévitable » (p. 335).

Et l'éthique me semble bien absente de son livre de 1996, à part quelques allusions (p. 337, 341).

1. Abdelwahab Meddeb, *Contre-Prêches*, Seuil, 2006.

Il ressort de tout cela qu'il n'y a plus à opposer le singulier à l'universalisme abstrait, mais que chaque fois c'est le singulier qui est universel. Toujours la phrase de Montaigne.

Mais pour que se pratique cette éthique politique du nominalisme des individus et des cultures, il y a nécessairement le combat pour une historicisation radicale des valeurs contre l'essentialisation du théologico-politique, qui est l'ennemi majeur de toute vie humaine.

Pour que langage et histoire soient une même théorie.

[illegible] Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : [illegible] libres et égaux en droits ». Les hommes en 1789 savaient que ce n'était pas vrai, que ce n'était pas dans la réalité. Et ne l'est toujours pas. Mais que cela devait être ainsi. [illegible] les êtres humains partout et toujours.

C'est parce qu'on a confondu universel et universalisation du modèle occidental qu'il y a eu le refus, au Japon ou dans certains pays du Tiers-Monde, de valeurs occidentales telles que la démocratie — « affaire de Blancs ». Et la notion japonaise de « dépassement de la modernité » en contient une ambiguïté.

Pour Huntington, l'Occident s'identifie à sa « prétention à l'universalité » (livre cité, p. 343). Et il y est hostile : « elle [illegible] elle est immorale et elle est dangereuse » (*ibid.*). On ne peut pas mieux montrer qu'il confond universel et universalisation. Et cela dès la première page de son livre, avec « les conflits engendrés par l'universalisme occidental » (p. 9, et p. 344). Expression qui montre aussi, bien sûr, que cette confusion entre universel et universalisation a certainement d'abord été occidentale, liée aux formes diverses du colonialisme et de l'expansionnisme économique et politique.

[illegible] ne cesse de parler des civilisations, mais il ne les [illegible] qu'en termes de relations de force économique et politique. Avec une conclusion plutôt pauvre, en termes de prévision : « Tout est possible, mais rien n'est inévitable » (p. [illegible]).

Et l'éthique me semble bien absente de son livre, à part quelques allusions (p. 327, 341).

1. Abdelwahab Meddeb, [illegible] 2006.

V

... ET POUR AUJOURD'HUI

27. L'enjeu de la pensée du langage[1]

L'enjeu de la pensée du langage est la raison et la déraison du signe. Raison d'État contre raison du sujet. L'examen de la théorie du langage, du statut du langage dans la philosophie, les Lettres et les sciences humaines, met en crise la philosophie et exerce une critique, c'est-à-dire une invention et une transformation des critères de la pensée, sur tout ce qui passe et repasse par le langage. Cette banalité de toujours, mais si souvent déniée ou récusée, qu'il n'y a pas d'art, pas de littérature, pas de pensée de la société sans critique. D'où ce faux truisme qui rapproche les deux termes de crise et de critique.

Crise et critique – les deux termes semblent si proches qu'ils paraissent devoir aller ensemble. Il n'en est rien. Ils s'opposent. Tout les éloigne. Le spectacle le plus commun est celui d'une crise sans critique. L'absence de critique est déjà de soi une composante d'un état qui définit une situation de crise. Sinon que cette notion de crise elle-même, hors de son sens médical, le sens économique étant déjà en partie métaphorique, se dissout dans un vague de pensée qui, circulairement, confirme le marasme.

Mais il y a des raisons pour parler de crise du langage – crise des pratiques, crise des représentations. Le XXe siècle a plus transformé ces représentations que tous les temps qui l'ont précédé depuis l'Antiquité. Même la linguistique historique du XIXe siècle n'avait pas fondamentalement touché à la nomenclature. Il y a eu la langue-système. Il y a eu le discours-système. Il y a eu les structures. Il y a les confusions entre l'individu et le sujet.

Les modernités, les modernismes, les avant-gardes, en art et en littérature ont précipité des ruptures, mais aussi revivifié des

1. Tiré de l'introduction à *La Pensée de la langue, Humboldt et après,* PUV, 1995.

continuités mythiques. La modernité s'est déplacée de l'ancien jeu des Anciens et des Modernes, depuis Baudelaire et Benveniste, vers une modernité de la modernité : la modernité comme présence au présent et cette reconnaissance même.

L'anthropologie binaire de la totalité s'est, en théorie du moins, effacée devant une anthropologie de la pluralité, de la diversité. Le sens est passé de la totalité à l'infini. C'est beaucoup pour une rationalité. Certains n'en supportent pas tant.

La modernisation confondue avec la modernité a aussi apporté ses essentialisations à la crise. On peut la voir dans les termes d'un renouveau du conflit entre réalisme et nominalisme. L'industrialisation de la mort et sa massification par les totalitarismes ont aussi rongé le dire en interdisant le dit. Nous ne faisons que commencer de le penser.

Programme infinissable. Mais il n'est question que de commencer à penser – paradoxe à la fois immémorial et intempestif mais actuel – ce que j'appelle le continu, à travers et contre le discontinu. C'est le continu entre le langage et le corps, entre le langage et l'éthique, le langage et le politique. Le discontinu conserve sa pertinence empirique. Mais dans ses limites, qui sont celles des concepts de la langue, les concepts du signe. Mais le discontinu du signe se donne pour la nature entière et unique du langage, coextensive à ses pratiques et à sa pensée, alors qu'il n'en est qu'une représentation partielle, qui empêche par son universalité prétendue de comprendre tout ce que nous faisons du langage et ce qu'il fait de nous. La traduction est un acte qui montre, le plus souvent sans le vouloir, les limites du discontinu.

Le paradoxe majeur est que ce soit un paradoxe. La critique consiste à reconnaître les fonctionnements et les transformations. De tous les côtés du signe.

Si on jouait le jeu d'un langage du mythe (qui curieusement a été mené au nom justement de la science) on pourrait parler d'une *nouvelle alliance.* Non pas celle d'une épistémologie des sciences de la nature et des sciences de ce-dont-il-y-a-une-histoire-et-un-sujet. Car cette alliance, outre qu'elle est un vieux rêve du XIXe siècle, ne fait que biologiser et déshistoriciser le

langage et son sujet. Ce serait une nouvelle alliance de l'historicité des valeurs, des concepts et des pratiques : l'alliance de ce qui est séparé depuis Aristote et que lui seul tenait – la rhétorique (au sens où il l'entendait, d'une logique de l'action par le langage, non d'une taxinomie des figures), la poétique (dans un sens qui a changé, mais qui reste l'écoute de l'inconnu dans le langage), l'éthique et la politique, telles que chacune met en œuvre du sujet et est impliquée par la poétique. Transformée par elle, et la transformant.

Recommencer *à* Aristote (ce qui n'est pas recommencer Aristote), c'est aussi poursuivre Humboldt. Cette démarche est distincte d'une étude historienne qui peut en être faite, et qui peut elle-même se tourner en attitude historiciste. D'où le constat que *lire* Humboldt passe par une critique des représentations de Humboldt. Ce que je tâche de faire. En présentant l'état présent autant que le programme de ce que serait *penser Humboldt.* Le problème est le même avec l'École de Francfort. Les grandes pensées sont des *révélateurs* du présent. En quoi même les situations apparemment mauvaises ont cette vertu. Humboldt est la mauvaise conscience d'un certain nombre de linguistes et de philosophes. La critique en analyse les flagrants délits. On peut en dire autant de Benveniste.

28. Penser Humboldt aujourd'hui
L'événement majeur[1]

L'événement majeur qui relance l'avenir de Humboldt est double : c'est à la fois la publication, qui a commencé et qui va se poursuivre, des écrits linguistiques de Humboldt, rédigés et méconnus de son temps et pendant longtemps, et c'est aussi paradoxalement, la publication, en 2003, des écrits inédits de Saussure. Ces deux données ont à leur tour une double conséquence : renouveler le rapport de Humboldt à Saussure, en le faisant comprendre, contre l'opinion qui prévalait jusque-là, comme une affinité, non une opposition ; renouveler le rapport de Saussure au structuralisme, en le faisant apparaître comme une opposition, non une continuité. Ces effets conjugués permettent de voir la pensée de Humboldt comme un renouvellement de toute la théorie d'ensemble du langage.

Tradition et non-tradition

Penser Humboldt : je n'entends pas par là penser à travers Humboldt, ou le citer, mais penser le même ordre de problèmes qu'il avait commencé à penser, et penser au-delà de lui mais avec lui, à partir de lui, en le continuant, dans non seulement ce qu'il était le premier à penser, mais qu'il reste le seul à avoir pensé, de son temps et jusqu'à notre temps. Penser ce que toute la linguistique historique du XIXe siècle a écarté et que la plus grande partie de la linguistique théorique du XXe aussi a écarté, et a empêché de penser. Le paradoxe de cet héritage est que, comme l'a montré Jürgen Trabant, il n'y a pas une tradition unique de la pensée de Humboldt, mais plusieurs, et pourtant, à travers cette référence multiple, en un sens il n'y en a aucune.

1. Paru dans « Humboldt heute denken », Jürgen Trabant, *Sprache denken, Philosophie der Gegenwart,* Fisher Verlag, Frankfurt am Main, 1995, p. 67-89.

De ce point de vue, il semblerait qu'il y ait une évolution – en réalité, elle n'est qu'apparente – dans l'analyse même que fait Jürgen Trabant, entre son livre de 1986, *Apeliotes oder der Sinn der Sprache*[1], et le livre de 1990, *Traditionen Humboldts*[2], qui en énumère et en analyse plusieurs. Tout est déjà dit au début d'*Apeliotes,* livre mis sous l'invocation solaire de Humboldt – « *Der Apeliotes, d. h. der "von Helios", von der Sonne kommende Wind* – L'Apeliotes, c'est-à-dire le vent qui provient de Helios, du soleil » (p. 9) : « *Der Apeliotes, Humboldts Wind, ist trotz aller scheinbaren Präsenz Humboldts nicht der die moderne Sprach Wissenschaft durchwehende Geist, sondern eher ein Gespenst, das ruhelos an das Unabgegoltene moderner Sprachauffassung gemahnt.* – Malgré l'apparente présence de Humboldt, l'Apeliotes, le vent de Humboldt, n'est pas l'esprit qui anime la linguistique moderne ; il est plutôt un fantôme rappelant sans relâche les dettes impayées de la conception moderne du langage » (p. 10).

Le paradoxe initial est là, et la contradiction fondatrice, entre un constat et la tâche de la pensée : voir le signe à partir du poème, transformer la notion du rythme et par là toute la théorie du langage. Passer d'une pensée du discontinu à une pensée du continu. À une analytique du continu. Refaire la pensée du langage à partir de la poétique. Et non seulement dans sa technicité, mais montrer qu'il n'est plus possible d'en rester à cette technicité, comme si elle était tout, et que, par le continu, peut recommencer un lien interne entre la théorie du langage, la rhétorique, la poétique, l'éthique et le politique comme une fois il y en a eu, chez Aristote, et plus jamais depuis cette ancienne alliance. Une nouvelle alliance des historicités, contre la fausse prophétie répandue de nos jours, qui nous ramène le vieux rêve unitaire d'une seule épistémologie pour les choses qui sont de l'histoire et celles qui sont de la nature, cette unité du scientisme et du mythe, qui est tant à la mode. Mais le continu des historicités, heureusement, n'est pas à la mode.

1. Jürgen Trabant, *Apeliotes oder der Sinn der Sprache, Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild,* Wilhelm Fink Verlag, München 1986 ; traduction française, *Humboldt ou le sens du langage,* Liège, Mardaga, 1992.
2. Jürgen Trabant, *Traditionen Humboldts,* Suhrkamp, 1990.

Il demeure intempestif. Humboldt reste intempestif. Ce n'est pas une mauvaise situation, contrairement aux apparences. Il vaut mieux la mauvaise conscience que la bonne, pour penser la pensée. Et la pensée Humboldt reste la mauvaise conscience de la théorie, sur le langage.

Car, Jürgen Trabant l'a bien montré, il n'y a pas eu de réelle filiation, pas de continuité de Humboldt. Mais plusieurs sortes de croisements, et de fausses rencontres. Ceux qui se sont beaucoup réclamés de lui, à la fin du siècle dernier et au début du XXe, l'ont trahi, sans le vouloir ou le savoir, soit en le rétrécissant, soit en le pervertissant. C'est la psychologie des peuples, de Steinthal à Wundt, non sans dérivées essentialistes, qui ont à leur tour servi de support à des idéologies nationalistes. Jürgen Trabant montre précisément dans *Traditionen Humboldts* que Steinthal ne comprend rien à Humboldt – dans le chapitre intitulé *Humboldtianer* (p. 60-63).

Autre tradition, celle de la typologie des langues, où la classification dite humboldtienne (en langues flexionnelles, isolantes, agglutinantes), comme il le montre encore, non seulement n'est pas due à Humboldt mais va même à contre-Humboldt, puisque ce qui intéressait Humboldt était ce qui différenciait les langues, non ce qui les rassemblait. Il a un héritage réel dans la « description synchronique » (*ibid.*, p. 64) de langues non indo-européennes non décrites, d'où est issue l'anthropologie linguistique. Mais ni l'école américaine, ni les autres ne sont sorties d'un point de vue restreint à cette sorte de philologie culturelle, dénuée de l'ouverture à une théorie générale du langage et de la littérature telle qu'elle s'amorce chez Humboldt. Et quand cette philologie devient une attention à la littérature, ou l'ambition d'inclure la littérature, elle a été la stylistique de Leo Spitzer, théorie régionale (traditionnelle, au sens de Horkheimer), ou l'esthétique de Croce, toute dualiste, partagée entre l'expression et le sentiment, c'est-à-dire l'absence même de la poétique, l'absence d'une pensée du continu.

Chez les philosophes, si Humboldt existe pour Cassirer, c'est dans une reprise du criticisme de Kant. Nietzsche l'ignore. Ou plutôt, l'ayant une bonne fois relégué, avec Schiller et son cercle

(« sein Kreis ») dans le faux classicisme[1], il s'en débarrasse en trois mots : « *Wilhelm von Humboldt, der edle Flachkopf* – la noble tête molle[2]. »

Quant à Heidegger, il essaie de le capter, à la fin d'*Unterwegs zur Sprache.* Ailleurs il se demande pourquoi Humboldt apprenait toutes ces langues. C'est qu'il n'avait pas compris, et ne pouvait pas comprendre, étant tout entier dans le verbe être de l'indo-européen, pourquoi Humboldt sortait de l'indo-européen. Et il le met dans l'anthropologie, donc hors de tout accès à la vérité-essence-origine, à l'authenticité du langage. Réciprocité de cette exclusion : si Humboldt n'existe pas pour Heidegger, Heidegger est léger, léger, malgré toute sa pesanteur, pour penser ce que Humboldt commence à penser.

Il est absent du formalisme linguistique des structuralistes – mais présent, implicitement, chez Tesnière, chez Benveniste. Le malentendu le plus illustre est certainement celui que Chomsky a installé en faisant de Humboldt le saint patron de la grammaire générative, remettant Humboldt à la mode, selon une filiation doublement fausse, entre la grammaire générale et Humboldt, entre le sens de l'infini du langage chez Humboldt et sa propre logicisation. D'où le comique d'une traduction américaine de Humboldt qui le préchomskisait[3]. Il est remarquable que le besoin de fonder la linguistique soit allé chercher Descartes et Humboldt. Mais il s'en est suivi une mêlée confuse entre linguistique et philosophie. Chomsky déclare lui-même qu'il a lu Humboldt dans une anthologie et en traduction anglaise[4]. Comme il n'y comprend pas plus

1. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke,* Kristische Studienausgabe, dtv.-de Gruyter, Band 9, p. 410, *Nachgelassene Fragmente,* Winter 1880-81, 9-7.
2. *Ibid.,* Bd 13, p. 506, *Nachgelassene Fragmente,* Frühjahr-Sommer 1888, 16-61.
3. Comme j'ai montré dans *Poésie sans réponse, op. cit.,* p. 363, dans le chapitre « Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie (Humboldt, Saussure selon Chomsky) ». La présente réflexion prend également la suite du chapitre sur Humboldt, « Humboldt ou le sens du langage », dans *Le Signe et le poème, op. cit.,* p. 123-139, et de « Poétique d'un texte de philosophe et de ses traductions : Humboldt, *Sur la tâche de l'écrivain de l'histoire* », dans *Les Tours de Babel,* éd. Trans-Europ-Repress, 1985, p. 181-229.
4. Dans Marianne Cowan, *Humanist without Portfolio, An Anthology,* Wayne State University Press, Detroit, 1963. Voir *Poésie sans réponse, op. cit.,* p. 347.

que dans Descartes, il n'y a chez Chomsky, malgré la reprise de la phrase fameuse sur l'utilisation infinie de moyens finis[1], rien d'une pensée Humboldt. Tout le contraire même, derrière l'affichage d'une filiation : la séparation des « divisions traditionnelles » (que critiquait Saussure), lexique, morphologie, syntaxe, la syntaxe comme catégorie autonome ; et la séparation, pour faire de la science, entre philologie et linguistique, entre linguistique et théorie de la littérature – un universalisme abstrait, abstrait de tout ce qui fait de la langue comme dit Benveniste, « l'interprétant de la société[2] ». Le côté des grammaires, qui était pour Humboldt celui de la représentation morte du langage.

Le paradoxe est que, inversement, une pensée Humboldt peut se reconnaître là où une filiation n'est pas expressément revendiquée. Ainsi il me semble qu'une telle pensée passe par Saussure et par Benveniste. Penser Humboldt n'est pas nécessairement se référer à Humboldt. Encore moins se satisfaire de le situer dans l'histoire de la pensée du langage. Le souci historien n'est pas assez. Étudier l'histoire ne dispense pas de la théorie, ne se passe pas de la théorie. À moins de cacher un refus de théoriser. Un refus de s'engager dans la pensée.

Penser Humboldt

J'appelle *penser Humboldt,* penser le langage comme élément d'une historicité radicale et d'un infini du sens qui doit réorganiser tout l'ensemble des savoirs de l'anthropologie. Dans l'histoire de la pensée occidentale du langage, c'est penser le langage contre la pensée dominante et traditionnelle du sens, qui est paradoxalement en même temps une non-pensée du langage, un obstacle épistémologique pour penser le langage. En quoi justement la théorie n'est pas séparable de son histoire.

1. *« Sie [die Sprache] muss daher von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen* […] *»*, Wilhelm von Humboldt, *Werke, op. cit.*, Bd 3, p. 477 ; éd. de l'Académie, t. VII, p. 99.
2. Émile Benveniste, « Sémiologie de la langue » (1969), *Problèmes de linguistique générale,* II, *op. cit.*, p. 54.

Où il n'y a nulle linéarité, nulle progressivité. Pas plus, curieusement, qu'en art.

Et pourquoi, en effet, ne pas rapprocher (mais les désirs de science sont si forts qu'ils ne laissent même pas voir leur ridicule) la pensée du langage et l'art, plus que la science ? Juste au moins le temps de laisser voir qu'il y a là plus de choses en commun que l'académisme n'imagine, qui conçoit l'étude du langage comme science seulement. Les penseurs du langage, ceux qui inventent une pensée du langage, sont bien en un sens des artistes de la pensée, par l'invention d'une écoute qui transforme l'inconnu en connu, et ce qu'on croyait connu en inconnu, invente des rigueurs nouvelles, une historicité nouvelle. Par rapport à quoi les formalismes sont des scientismes. Du remplissage. Des mesures pour se rassurer.

Le XXe siècle, à part un tout petit nombre d'inventions fécondes, mais isolées ou travesties, a été dominé par des juxtapositions de scientismes et de philosophismes, qui laissent plus de vide dans les rapports entre le sens du sens et le sens de vivre, qu'à certains moments dans l'Antiquité ou le Moyen Âge. Vivre, au sens où Benveniste écrivait : « bien avant de servir à communiquer, le langage sert à *vivre*[1] ». Et vivre comme critique du signe par la poétique, critique de la séparation entre la poétique, l'éthique et le politique – par la poétique.

Sans cette carence de la pensée du langage dans la pensée de la pensée, chez les spécialistes de la pensée, comment expliquer, par exemple, l'admiration générale pour les paragraphes sur le langage dans *Sein und Zeit* ? Et si un jour le passage de Heidegger sur le tableau des godillots de Van Gogh, dans l'essai sur l'origine de l'œuvre d'art, prend place dans une anthologie du comique involontaire, c'est que quelque chose aura changé dans l'état général de la pensée du langage et dans son rapport à l'art.

Penser Humboldt, c'est travailler à cette critique du signe qui fait l'état des concepts dominants, cet ensemble de paradigmes

1. Émile Benveniste, « La forme et le sens dans le langage » (1967), *Problèmes de linguistique générale*, II, *op. cit.*, p. 217.

homologues entre eux qui fait la force du signe, non modèle linguistique seulement mais également anthropologique, philosophique, théologique, social et politique[1]. L'ampleur même de sa compréhension fait que le concept du signe produit ce qu'Althusser appelait une « philosophie spontanée », non maîtrisée, et d'abord même chez les spécialistes du langage. Le prix à payer de leur spécialisation. Les linguistes ne critiquent guère que telle ou telle doctrine ou mode de description qui n'est pas le leur. Mais il faut une critique de la linguistique par la philosophie et de la philosophie par la linguistique, de la philologie par la poétique et de la poétique par la philologie, de la sociologie par la poétique et de la poétique par la sociologie, et ainsi de proche en proche la critique de chacune des sciences humaines et de toutes ensemble par l'examen du statut qu'elles réservent au langage : leur sens du sens. Pour les psychologies, de la surface ou des profondeurs, les ethnologies d'ici et d'ailleurs, et la mise en rapport des sciences de la vie et des sciences du langage dans la mode actuelle des sciences dites cognitives, le défi du langage à tout ce qui a affaire avec le sens, c'est de penser Humboldt.

Penser Humboldt pourrait se ramasser, pour en repartir, en quelques citations célèbres, qu'on isole, mais si on peut aimer se les redire, c'est bien parce qu'elles condensent une conception du langage qui reste forte, et marginale, en prise sur les représentations qui dominent, ou sont les plus répandues, aujourd'hui.

Je n'en citerai ici que quatre. Dans le texte d'environ 1829, *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (Des diversités de construction du langage humain) : « *Die Sprache liegt nur in der verbundenen Rede, Grammatik und Wörterbuch sind kaum ihrem todten Gerippe vergleichbar.* – Le langage consiste seulement dans le discours lié, grammaire et dictionnaire sont à peine comparables à son squelette mort[2]. » Tout le

1. J'en ai esquissé le tableau dans *La Rime et la vie,* Verdier, 1990, p. 63-65, « Les guerres du langage », et détaillé davantage dans « Du rythme, encore du rythme, toujours du rythme dans les disciplines du sens », *Politique du rythme, politique du sujet, op. cit.*
2. Wilhelm von Humboldt, *Werke,* Cotta, 3, 186 ; Ac. VI, 148.

livre que j'ai fait, *Des mots et des mondes*[1], n'est que le commentaire et le roman (historique) de cette phrase.

Et dans le livre de 1836: « *Wir haben es historisch nur immer mit dem wirklich sprechenden Menschen zu thun* [...] – Nous n'avons historiquement affaire toujours qu'avec l'homme réellement en train de parler[2]. » Et encore: « *In der Wirklichkeit wird die Rede nicht aus ihr vorangegangenen Wörtern zusammengesetzt, sondern die Wörter gehen umgekehrt aus dem Ganzen der Rede hervor.* – Dans la réalité le discours n'est pas composé de mots qui le précèdent, mais les mots au contraire procèdent de l'ensemble du discours » (*ibid.,* 17; Cotta, 3, 448; Ac. VII, 72). Et « *Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinaudergehen.* – Ainsi toute compréhension est toujours en même temps une incompréhension, tout accord en pensées et sentiments en même temps un désaccord » (*ibid.,* 14; Cotta, 3, 439; Ac. VII, 64-65).

Immédiatement, un exemple de compréhension-incompréhension dû au structuralisme: l'opposition entre Humboldt et Saussure, telle qu'elle est vue quand on voit Saussure à travers le structuralisme. Je lui donne ici cette place à cause de sa banalisation même, dans la représentation commune de Saussure, et du rôle qu'elle joue dans la représentation de Humboldt: « *Die Sprache,* chez Humboldt, c'est l'unité de ce que Saussure a séparé sous les deux aspects de la langue et de la parole[3]. » Séparation-exclusion: « Saussure choisit la langue et exclut, de fait, la parole » *(ibid.).* Mais c'est le structura-

1. Henri Meschonnic, *Des mots et des mondes, Dictionnaires encyclopédies grammaires nomenclatures,* Paris, Hatier, 1991.
2. Dans *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (De la diversité de construction du langage humain et son influence sur le développement spirituel du genre humain), 10; Cotta, 3, 415; Ac. VII, 43. Traduit en français sous le titre *Introduction à l'œuvre sur le Kavi,* Seuil, 1974.
3. Jean Quillien, « Le signe, le mot, le sens, Sur une approche sémantique de la linguistique (G. de Humboldt) », *Langages, connaissance et pratique,* textes réunis par Noël Mouloud et Jean-Michel Vienne, Presses de l'université de Lille, 1982, p. 133.

lisme qui a transformé en couples d'opposition, d'exclusion mutuelle, ce qui chez Saussure est couples d'implication réciproque : langue et parole, diachronie et synchronie[1]. Et quand, à propos du rapprochement que fait Humboldt des mots *Woge, Welle, Wälzen, Wind, Wehen, Wald* avec *Wolke*[2], Jean Quillien se reporte au chapitre 31 du livre de 1836 pour la notion de valeur, *Geltung*[3], c'est aussi la notion de Saussure, à condition d'y lire l'opposition qu'il fait entre les rapports associatifs et les rapports syntagmatiques, non la terminologie structuraliste, étrangère à Saussure, et plus pauvre, entre paradigme et syntagme[4].

Au contraire de cette représentation située par le structuralisme, je dirais qu'il y a une continuité entre Humboldt et Saussure, et beaucoup plus forte que dans le parti commun de description synchronique : elle est dans ce que Humboldt fait de la notion de forme interne opposée à la matière, et que continue Saussure en posant que la langue est forme, et non substance. Où ce concept de forme n'a plus qu'une homonymie avec la forme comme opposée au sens, et résidu du sens. Le langage comme forme implique le « radicalement » arbitraire du signe, c'est-à-dire non plus le conventionnalisme ordinaire mais le langage comme historicisation radicale du monde, dont chaque langue est une historicité particulière, qui fait à la fois sa particularité et son universalité. De même, chez Humboldt, par la forme interne, il y a une interaction entre langue et culture, langue et littérature. Et cette *Wechselwirkung* n'a rien du déterminisme unilatéral que les adversaires de la théorie de Sapir et Whorf feignent d'y voir, pour

1. Ce que j'ai montré dans les articles « Arbitraire (problème de l'- du signe) », p. 144-146 ; « Diachronie » (p. 631-632) ; « Paradigmatique » (p. 1846-1847), de l'*Encyclopédie philosophique universelle,* II, *Les Notions philosophiques. Dictionnaire,* Puf, 1990.
2. Dans *Latium und Hellas* (Cotta, 2, 62 ; Ac. III, 69). Dans *Introduction à l'œuvre sur le Kavi,* Seuil, p. 21.
3. Cotta, 3, 563 ; Ac, VII, 173.
4. Voir la note 253 de Tullio de Mauro à son édition du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, Paris, Payot, 1974 (édition italienne, Laterza, 1967).

facilement la condamner, interaction reprise par Benveniste dans son article sur les catégories d'Aristote[1].

C'est la création de la langue et de la culture l'une par l'autre qui est la forme collective et individuelle de l'*energeia*. La culture – la *Bildung* – en est la transformation même, qui implique, chez Saussure, la parole dans la langue et la langue dans la parole. D'où il ressort, contre le descriptivisme structuraliste, que chez Humboldt comme chez Saussure et Benveniste, la théorie du langage est déductive.

Penser Humboldt n'est pas seulement continuer les anthropologies linguistiques, mais retravailler l'anthropologie, de Humboldt à Sartre, déplacer la question de Sartre, au début de *L'Idiot de la famille* : « Que peut-on savoir d'un homme, aujourd'hui[2] ? » parce que l'expérience a montré qu'elle manque le but. Il est capital que ce but ait été, pour Sartre, la poétique, par l'anthropologie : savoir pourquoi, comment Flaubert était l'auteur de *Madame Bovary*. Il y a à inverser ce mouvement, en allant à l'anthropologie par la poétique, parce que seule la poétique a besoin du continu entre le langage, le sujet, l'éthique et le politique. Alors que partir de l'anthropologie, comme faisait Sartre, c'était demeurer dans les hétérogènes du signe, courir vers la poétique sans jamais pouvoir l'atteindre. Ce penseur de l'échec était son propre prophète. L'absence de la poétique est sa prophétie.

Penser Humboldt n'est pas seulement penser la pluralité de l'empirique contre le dualisme du signe (qui offre une contrefaçon de la pluralité par la polysémie), c'est aussi et surtout penser le continu, que le discontinu du signe empêche de penser, et son historicité radicale. Et c'est le rôle ici de la littérature, et du poème, et de la pratique et de la théorie de la traduction, pour la théorie du langage. Rôle emblématique de l'ordinaire même, dans le langage : la formation et le passage du sujet. Cette banalité, que la lecture et l'écriture sont des fonctions l'une de l'autre,

1. Émile Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue » (1958), *Problèmes de linguistique générale*, I, *op. cit.*, p. 63-74.
2. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, t. I, p. 7.

dans le rythme, la prosodie, la signifiance comme organisation du mouvement de la parole dans le langage, transformation du discours, et le discours lui-même comme transformation de la langue par un sujet, transformation d'un sujet par son discours – la subjectivation maximale d'un système de discours, son historicisation maximale, qui ne peut plus se penser par les concepts de la langue, tels ceux de mot, de sens, ou de double articulation du langage[1].

Penser Humboldt est donc autre chose que situer Humboldt dans l'histoire de la pensée du langage. Loin que ceci soit superflu. Au contraire. Mais il y a à observer et analyser un curieux effet de l'attention historique qui consiste à réduire un sens aux conditions de production du sens. Par quoi se définit l'historicisme, à l'opposé d'une pensée de l'historicité, qui est une création située et continuée du sens. Et Humboldt a particulièrement été l'objet de telles opérations. D'où il s'impose de regarder comment, pourquoi, et ce qui en résulte. Autant de figures d'un refus, ou d'une incapacité, de penser Humboldt. Figures de danse, bien sûr : les contorsions de la philosophie pour ne pas faire face au continu.

Ainsi, et c'est la figure la plus classique, la réduction de Humboldt à Kant, le rabattage du continu sur la diversité. Lecture de Cassirer et à travers Cassirer. Comme pour le rapport entre sujet et objet : « La structure du rapport esquissé dans ce texte est profondément kantienne : Humboldt oppose à l'activité subjective de l'esprit, qui "donne forme" à l'objet, l'activité des sens qui fournit l'objet[2]. » Et : « Sa philosophie du langage est inconcevable sans Kant. Il y a un aspect proprement kantien de la révolution copernicienne du langage » (*ibid.*, p. 87). Même si, contradictoirement, cette « filiation » est « invalidée par certains

1. Tout ceci suppose *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage, op. cit.*, ainsi que *Les États de la poétique*, Puf, 1985 ; *La Rime et la vie, op. cit.*
2. Ole Hansen-Love, *La Révolution copernicienne du langage dans l'œuvre de Wilhelm von Humboldt*, Vrin, 1972, p. 51. Le commentaire porte sur le passage qui commence par : « *Subjective Thätigkeït bildet im Denken ein Objekt.* – L'activité subjective donne forme dans la pensée à un objet » (Cotta, 3, 428 ; Ac. VII, 55).

aspects de la philosophie du langage de Humboldt qui nous semblent essentiels » (*ibid.*, p. 88), et si ce qui est plus pertinent qu'une situation par la seule reprise du semblable, la réduction à l'antérieur, à l'époque, est une situation par la recherche des différences, des transformations. Ole Hansen-Love citait Rudolph Haym, biographe de Humboldt : « il a été partout nécessaire de faire remarquer de quelle façon particulière la pensée kantienne *(das Kantische)* s'est modifiée et individualisée dans son esprit[1] ».

En situant le concept de forme intérieure chez Humboldt par des rapprochements avec la même expression chez des contemporains (Herder, Goethe, Shaftesbury), la poursuite des filiations ne réussit qu'à manquer l'originalité de Humboldt tout en paraissant chercher à la reconnaître : « Humboldt reprend l'expression à ses contemporains, mais la détourne du sens qu'ils lui ont donné, pour retrouver celui qu'elle avait chez les néoplatoniciens et chez Kant[2]. » Tout en notant que cette notion d'activité subjective, qui fait que « le mot prend son origine justement dans cette perception, n'est pas la réplique de l'objet en soi, mais de l'image que celui-ci a produit dans l'âme – *Denn das Wort ensteht eben aus dieser Wahrnehmung, ist nicht ein Abdruck des Gegenstandes an sich sondern des von diesem in der Seele erzeugten Bildes*[3] », cette notion « contredit celle de l'*Aufklärung* qui ne voit dans le mot qu'un signe arbitraire[4] ». Les différences avec *das Kantische,* c'est aussi ce que montre l'étude plus fine, et féconde, de Jürgen Trabant dans *Traditionen Humboldts.*

Penser Humboldt aujourd'hui, c'est rechercher son historicité, ne plus confondre l'historicité et l'historicisme. Signifier aussi que *l'aujourd'hui* devrait être pensé sur le mode de Humboldt pour être pensé. Et que peut-être aussi on ne pouvait pas mieux penser Humboldt qu'aujourd'hui. Autrement dit, qu'il ne s'agit pas seulement de connaître Humboldt.

1. Rudolf Haym, *Wilhelm von Humboldt, Lebensbild und Charakteristik,* Berlin, 1856, p. 447, cité par Ole Hansen-Love, dans son livre, p. 57.
2. *La Révolution copernicienne du langage,* p. 70.
3. *Ueber die Verschiedenheit...*, 14 ; Cotta, 3, 433 ; Ac. VII, 60.
4. *La Révolution copernicienne du langage,* p. 74.

On peut le mentionner sans rien y comprendre, comme le montrent Hegel et Heidegger. C'est bien une actualité, et une urgence du penser, que Humboldt désigne et signifie, pas seulement du savoir.

On constate le même phénomène pour l'École de Francfort : il y a des spécialistes qui se consacrent à son histoire. Et même la mode s'en empare, comme pour Walter Benjamin. Mais le défi que, paradoxalement, cachent ces ostentations, cette visibilité criarde, c'est, en silence, la nécessité d'une reprise, d'une critique, d'une relance de ces projets dont la présence apparente n'est que l'absence. Projets pourtant qui ne peuvent pas connaître d'échec, puisqu'ils sont inachevables, et ne peuvent s'accomplir que de s'inaccomplir.

Penser Humboldt, c'est penser le sens du langage, c'est-à-dire aussi le sens de la théorie du langage – « si la théorie du langage doit avoir un sens », dit Jürgen Trabant dans son *Apeliotes.* Rôle multiple. Autant une poétique de la linguistique, que du langage, et une politique de la linguistique, autant que du langage.

La théorie du langage n'est pas seulement celle de la forme-langage, qui pourrait se ramener à des problèmes de description, à une attitude toute technologique et méthodologique, comme celle du structuralisme.

L'éthique est incluse, chez Humboldt, puisque le langage inclut un « *Princip der Freiheit* – principe de liberté[1] », lié à l'individu en qui le langage reçoit sa « dernière détermination – *ihre letze Bestimmtheit* » *(ibid.).* De même la poétique, par l'interaction entre langue et littérature.

Platon, avec le *Cratyle,* a séparé entre la théorie du langage et la théorie de la connaissance, en laissant tomber le langage. Humboldt a entrepris et permis d'entreprendre un mouvement inverse, réunir et penser l'une par l'autre la théorie de la connaissance et la théorie du langage.

Penser Humboldt aujourd'hui, demande plus qu'un travail de spécialiste, mais une attitude humboldtienne envers la pensée contemporaine du langage, comme celle de Jürgen Trabant. Ce qui est rare.

1. *Ueber die Verschiedenheit...*, 14 ; Cotta, 3, 439 ; Ac. VII, 65.

C'est la nécessité du contre dans le pour : pour reconnaître l'empirique, contre les obstacles qui empêchent de le penser. Toute la différence entre la critique, qui est cela même, et la polémique, avec laquelle les partisans de l'ordre – l'ordre du signe – s'empressent de l'identifier.

Ainsi la traduction du rythme dans la Bible[1] est obligée de déshelléniser, délatiniser, défranciser, déchristianiser, mais non, comme le disait en 1923 Walter Benjamin, pour passer d'un extrême à l'autre, de l'annexion-langue au décentrement-langue. Ce mouvement ne ferait qu'opposer, comme les partisans de la théorie traditionnelle (au sens de Horkheimer), le littéralisme au sémiotisme, la forme au sens, la langue de départ à la langue d'arrivée. Et c'est ainsi que certains le voient. Mais, au-delà de cette opposition, qui est la seule que conçoit le signe, il s'agit d'opposer le discours et le texte à la langue, le continu de la signifiance dans son oralité (sa rythmique et sa prosodie comme sémantique) au discontinu, le discontinu qui fait toutes les conditions pour que traduire soit désécrire, et que le produit qui en résulte soit régulièrement mis aux poubelles du langage. Il s'agit de la force, dans le langage. Et l'opposition entre forme et sens la méconnaît, et l'édulcore, qu'elle choisisse le parti de la forme ou le parti du sens. C'est aussi ce que cache l'effet de mode (tardif) sur Walter Benjamin.

Écouter sans entendre

Il y a des obstacles pour penser Humboldt. On ne peut pas penser Humboldt sans analyser ces obstacles. Ces obstacles sont les produits du monde du signe. Ils sont inscrits dans l'histoire de la linguistique depuis ses débuts mêmes, au commencement du siècle dernier. Ils sont inscrits aussi dans la philosophie. Et comme celle-ci fait le cadre général le plus ancien de la pensée du langage, je ne retiendrai ici, laissant de côté les linguistes, que

1. Comme j'ai pratiqué dans *Les Cinq Rouleaux* (Gallimard, 1970) et *Jona et le signifiant errant* (Gallimard, 1981), et d'autres traductions éparses dans des revues.

certains des éléments qui semblent caractériser l'exercice de la philosophie et ses effets sur la pensée du langage. Aujourd'hui.

De même qu'il y a à déplatoniser la notion de rythme (comme on peut le faire depuis l'archéologie de Benveniste, et comme on doit le faire si on veut pouvoir penser le continu historique du discours), et de même qu'il y aurait à désaristotéliser la représentation de la métaphore, de la prose et de la poésie, il y a à déshégélianiser, et même à désheideggérianiser la représentation de Humboldt.

Apparemment, c'est se donner des facilités que de commencer par analyser les obstacles qui empêchent de lire humboldtiennement Humboldt, au lieu de montrer tout droit ce que c'est, ou ce que ce serait, que de penser Humboldt. Mais ces obstacles sont trop présents, trop envahissants pour qu'on puisse les éviter. De plus, ils constituent une aide précieuse, bien qu'involontaire. On ne saurait la refuser sans laisser se perpétuer des malentendus. Les repoussoirs que constituent ces obstacles illustrent un des aspects de la difficulté de penser Humboldt.

Même quand on l'aime. Même quand on l'étudie. Après tout, ce sont bien les amateurs de peinture qui fournissent le plus en sottisier le discours sur la peinture.

Humboldt a assez la réputation d'être difficile pour qu'on aille voir comment cette difficulté est accrue par une représentation qui le rend méconnaissable, et du même coup révèle l'enjeu de la pensée Humboldt.

L'enjeu est le rapport interne entre la philosophie, la science du langage, la théorie du langage et la théorie de la littérature.

Un premier exemple se proposerait avec le livre de Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache*[1], qui, tout en prônant l'écoute et l'oralité, penche très fort vers Heidegger, qui a beaucoup montré comment il ne savait pas écouter un poème[2]. Manfred Riedel suppose une relation dialectique, au sens de Platon, entre Humboldt et Hegel. Il veut qu'il y ait eu un dialogue, malgré

1. Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, 1990.
2. Comme je l'ai analysé dans *Le Langage Heidegger*, Puf, 1990.

les oppositions et le silence de Humboldt, « parce que sa relation au langage était trop différente – *weil sein Bezug zur Sprache zu verschieden war* » (p. 50). L'intérêt du rapprochement entre Humboldt et Hegel est justement la force du rejet de Hegel par Humboldt, face à la demande de Hegel.

C'est qu'il y a le refus chez Humboldt de penser le langage comme simplement signe. Hegel le pense comme signe. Humboldt, comme « travail de la pensée – *Werk des Gedankens* » (p. 51). Humboldt voit la philosophie de Hegel, comme celle de Kant et de Fichte, « *kolossal und erhaben wie die Finsternis des Grabes* – colossale et sublime comme l'obscurité de la tombe[1] ». Car c'est sur le langage essentiellement que Humboldt s'oppose à Hegel, dans la formulation fameuse, au début du chapitre XII de *Ueber die Verschiedenheit...* : « *Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst is kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigheit (Energeia)* » (Cotta, 3, 418 ; Ac. VII, 45-46). « Le langage, compris dans son essence véritable, est quelque chose de continûment et à chaque instant transitoire. En elle-même sa conservation par l'écriture n'est jamais qu'un stockage incomplet, momifié, qui a malgré tout besoin encore qu'on cherche à en rendre sensible l'exécution vivante. En lui-même il n'est pas une œuvre *(ergon)*, mais une activité *(energeia)* ». C'est surtout cette formule finale qu'on retient. Mais il y a aussi le *continu (etwas beständig)* et l'*irréversible (Vorübergehendes)*, qui tous deux, exactement, font le rythme au sens héraclitéen.

Hegel pense le langage comme nom. Humboldt est du côté du verbe, « la véritable essence du verbe, dans la mesure où il est le nerf de tout le langage – *das wahre Wesen des Verbum, insofern es der Nerv der ganzen Sprache ist* » (*ibid.*, 34 ; Cotta, 3, 609 ; Ac. 215) – expression que cite Riedel (p. 57). La « synthèse akroamatique – *die akroamatische Synthesis* », comme il dit (p. 65) ne

1. Lettre de Humboldt à Gentz du 1er mars 1828, citée par M. Riedel, p. 52.

joue aucun rôle chez Hegel dans sa théorie du langage. Et le dualisme du signe n'a rien à voir avec le duo que font celui qui parle et celui à qui il parle, pas plus que la relation entre parler et entendre, comme a l'air de dire Manfred Riedel, qui met toutes ces dualités en équivalence (p. 68).

Il y a une dialectique chez Hegel, pas chez Humboldt, où la logique du langage et du social est d'implication réciproque, d'interaction, donc de réversibilité. Mais Manfred Riedel veut penser l'*energeia* de Humboldt comme une dialectique, parce qu'il lit Humboldt à travers Hegel, et voit la philosophie à travers Hegel – mais aussi dans une indistinction entre la dialectique au sens de Platon et la dialectique au sens de Hegel, puisque le dialogue, thème phénoménologique par excellence, joue pour lui le rôle de la relation fondatrice du langage. Position apparemment si forte, si vraie qu'elle semble incontestable, et qu'elle lui permet de tenir ou croire tenir à la fois le « "travail de l'esprit" – *die "Arbeit des Geistes"* » (p. 69), les « deux "forces" du parler et de l'entendre – *beiden "Kräfte" des Sprechens und Hörens* » *(ibid.)*, et l'*energeia* du continu chez Humboldt. Mais c'est au prix d'une illusion : l'équivalence postulée entre ce travail, cette *dynamis* (qu'il réfère à Aristote, *Métaphysique*, IX, I, 1046 a 19-29) et l'*energeia*. La dualité du dialogue s'accommode du signe, se fait dans le signe (et dans le continu), mais la postulation même de cette équivalence montre qu'elle n'est pensée que dans le signe. Car du point de vue du continu, le continu est d'un tout autre ordre. Et le thème du dialogue n'en dit rien.

Le dialogue, l'écoute sont ici du côté de l'herméneutique, et du Heidegger qui écoute dans chaque phrase de Gadamer, qui à son tour s'entend chez Manfred Riedel. Malgré des ressemblances (doublement trompeuses, parce qu'elles se font illusion et qu'elles font illusion, et c'est la ruse même de la raison du signe, qui n'est la raison du plus fort qu'à condition de ne pas entendre le continu) cette écoute de la langue a peu à voir avec l'écoute de Humboldt sur *Wolke, Woge, Wälzen, Wind, Wehen, Wald.*

La philosophie contre la pensée Humboldt

C'est la relation même que la philosophie a avec son histoire qui empêche de penser Humboldt, et impose de reconnaître que les obstacles et le chemin sont la même histoire.

Un témoignage plus développé en est fourni par l'ouvrage massif de Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt*[1]. Jean Quillien, qui se trouve actuellement le spécialiste français qui semble avoir le plus écrit sur Humboldt, n'a à son endroit que de bonnes intentions. Même, il entreprend d'en faire un philosophe.

Changement, et progression, sur la présentation embarrassée qu'en fait son traducteur français en 1974 : « Philosophe, Humboldt ? Du point de vue des philologues, peut-être, et à condition de s'en remettre aveuglément à l'alibi commode des idées générales. Mais, outre que nul philosophe n'est jamais cité, sinon de manière tout anecdotique, il apparaît vite que le lexique humboldtien est significativement décalé et va en se décalant sans cesse par rapport au lexique philosophique de son temps[2]. » Ce qui revient à dire que Humboldt n'est pas philosophe parce qu'il n'est pas hégélien. La preuve : « le sens de *Geist* qui décrit une trajectoire inverse de celle que connaît le *Geist* hégélien entre les *Leçons d'Iéna* et l'*Encyclopédie* » *(ibid.)*. Selon un tel raisonnement, Wittgenstein, qui ne cite pas non plus des philosophes, n'en est pas un non plus. Socrate n'en citait pas non plus. Et il est certain que l'étude sur le duel « et les longs développements sur le sanscrit et le mexicain » sortent de la « philosophie du langage ».

Mais Humboldt n'est pas davantage linguiste. Sinon peut-être pour les philosophes. Parce qu'il n'y a pas chez lui de formalisation, ni assez de « spécialisation ». Reste la figure du « comparatiste ». Elle ne semble pas davantage convenir, parce qu'il sort systématiquement de l'indo-européen, et que

1. Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, Presses Universitaires de Lille, 1991.
2. Introduction de Pierre Caussat, à Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, *op. cit.*, p. 14.

« ni Bopp, ni Pott, ni Wolf n'ont prêté de véritable intérêt à d'autres langues que celles de la famille indo-européenne » (*ibid.,* p. 15). On ne serait comparatiste que si on est indo-européaniste.

Le principe de « l'unité d'un cheminement entre 1800 et 1835 » (*ibid.,* p. 23) posé par Pierre Caussat en 1974 ne fait que laisser entière la question des relations à la philosophie, à la linguistique, à l'anthropologie.

En quoi la difficulté même de Humboldt le maintient comme une interrogation, une mise en question de chacune de ces disciplines. Dans un petit livre de 1983, Quillien partait de ces difficultés pour poser que « Humboldt reste pour nous un interpellateur[1] ». Mais il commençait sous le signe de Hegel avec une épigraphe qu'il lui empruntait.

Ni poète, ni philosophe – c'est d'abord comme un double échec que Quillien présente Humboldt. De même certains voient Walter Benjamin entre marxisme et judaïsme, n'ayant pu choisir. Ils le voient à travers le motif de l'échec selon Sartre[2]. Quillien écrit, de Humboldt : « Il rêva d'être un autre Schiller ou un autre Goethe, mais la nature ne lui concéda pas ce don en partage, celui du génie ; il se refusa à être philosophe au sens de la tradition et s'écarta délibérément de la métaphysique, pour laquelle, doté d'une solide formation, il possédait pourtant les plus grandes aptitudes et éprouvait une grande attirance. La nature et sa culture en avaient fait un homme du concept ; il ne ménagea pas ses efforts pour s'en détourner, sans jamais se résoudre toutefois à y renoncer, et en retira un sentiment d'amertume et d'échec[3]. »

Les catégories traditionnelles ne laissant voir qu'elles-mêmes, la représentation qu'elles permettent de Humboldt

1. Jean Quillien, *G. de Humboldt et la Grèce, modèle et histoire,* Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 155.
2. J'ai tenté de montrer qu'on pouvait le voir autrement, dans « L'allégorie chez Walter Benjamin, une aventure juive », *Walter Benjamin et Paris,* études réunies et présentées par Heinz Wismann, éd. du Cerf, 1986, p. 707-741.
3. Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt,* p. 8.

reste contradictoire et confuse : « Il n'existe pas de "pensée humboldtienne" au sens d'un corps de doctrine dûment estampillé par l'auteur » (*ibid.*, p. 9). Aussi, à la phrase suivante, « Penser Humboldt est penser après et d'après Humboldt », *penser Humboldt* a expressément pour seul sens *interpréter* Humboldt : l'état inachevé de sa pensée et sa difficulté interne faisant que ses écrits « s'offrent, au sens le plus fort, à l'interprétation » *(ibid.)*. C'est-à-dire au commentaire. À la discussion sur les rapports avec ses maîtres, ou ses contemporains, ou sa postérité. Ce n'est pas ce que j'entends par *penser Humboldt.* Et il est significatif que Quillien ne connaisse pas, d'après sa bibliographie de 1991, les travaux de Jürgen Trabant, qui met Humboldt dans son historicité propre, ce que Quillien, malgré toute son érudition, ne fait pas. On va voir comment, et pourquoi.

Dire que « Humboldt n'a ni prédécesseurs ni successeurs » (p. 11), que son œuvre est une *« origine »* (p. 12), qu'elle vise à penser le langage comme « inconscient du discours » (p. 13), est aussitôt annulé. Car le démon de faire des parallèles – avec Hegel – pousse Quillien à dire que dans les deux cas il y a de la dialectique. C'est un paralogisme, obtenu en jouant du sens hégélien au sens platonicien du terme. Humboldt faisait de la dialectique sans le savoir : « nous interprétons l'effort humboldtien comme un essai, qui s'ignore lui-même sous cette formulation, pour amener à la clarté du concept l'articulation entre langage et discours, simplement montrée chez Héraclite. Or "dialectique" renvoie à *dialegein* et à *legein,* parler, au *logos,* originairement parole avant d'être raison. Héraclite se trouve être ainsi le lointain ancêtre et de la fin (Hegel et la dialectique) et de la nouvelle origine (Humboldt et la langue comme *energeia,* parole vivante), qui s'instituent dans la même contemporanéité » *(ibid.)*. Où il faut noter aussi, pour le comique de la pensée, toujours, que le paralogisme est obtenu par le jeu avec l'étymologie, qui montre une fois de plus ce qu'il permet : prendre l'origine pour le sens. Et faciliter ainsi l'opération herméneutique par excellence : « la plus grande perfection de l'interprétation consiste à mieux comprendre un auteur qu'il ne pourrait lui-

même rendre compte de lui-même[1] ». Le philosophe est celui qui parle le dernier et dit le vrai de ce que le précédent ne savait pas qu'il disait : il est le terminus de la vérité.

C'est la présupposition générale de l'herméneutique, concernant tout discours. Ainsi Derrida met d'avance la poésie dans la philosophie : la poésie « relève de l'*herméneuein,* elle en procède[2] ». En somme, seul le philosophe est la parole de toute parole.

Cette position lui permet de dépasser – *aufheben* – toutes les contradictions : poser que Kant est présent chez Humboldt, malgré l'absence du langage comme tel chez Kant : « l'esquisse d'une philosophie nouvelle s'élaborant à partir du langage n'a pu être dessinée que grâce à la philosophie transcendantale, caractérisée précisément pourtant par son silence complet sur le langage[3] ». Et comme si le concept et le continu étaient sur le même plan, Hegel et Humboldt sont les symétriques d'un « double échec » (*ibid.,* p. 14). Chacun à part et tous deux ensemble, ils sont également, selon Quillien, « l'indice de ce qui constitue désormais l'enjeu de toute la philosophie, le rapport entre le discours et le langage » *(ibid.).* Où *discours,* n'ayant pas un sens linguistique, relèverait plutôt de l'emploi qu'en fait Foucault, ce qui pousse cette opposition vers le couple traditionnel de la pensée et de l'expression. Immédiatement récusable, au profit des *choses mêmes,* par le phénoménologue.

Ainsi Humboldt serait à la fois « l'origine de cette problématique, qui est celle de notre contemporanéité » *(ibid.)* et un « échec ». Où, encore une fois, il n'y a pas d'*échec* de Humboldt – sinon l'inachevable de toute entreprise humaine, qui, du coup, sort de l'opposition même entre la réussite et l'échec. Mais il y a bien un échec de l'historien de la philosophie (qui montre par là son insensibilité intellectuelle au radicalement nouveau chez

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Herméneutique,* Le Cerf/Presses universitaires de Lille, 1987, p. 170 ; discours du 12 août 1829 à l'Académie, d'après Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik,* herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank, Frankfort a/Main, 1977, p. 11.
2. Jacques Derrida, *Schibboleth, op. cit.,* p. 88.
3. Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt,* p. 13.

Humboldt) à établir des parallèles qui n'en sont pas, quand au même moment il se proclame le prophète d'une nouvelle qu'il n'entend pas.

La question est : comment peut-il penser Humboldt, en « retenant, de Hegel la thèse de la philosophie comme histoire linéaire du discours pour accéder à la totale conscience de soi, de Heidegger celle d'un choix inaugural, constitutif de notre tradition, avec Platon » *(ibid.)* – alors que cette histoire est celle de l'oubli du langage ? Chez Hegel, dans le précis d'*Encyclopédie,* le langage est absent comme langage, il faut le chercher dans la mémoire ou l'imagination. Et Heidegger est si tourné vers la pensée de l'authenticité, dans *Sein und Zeit,* qu'il manque la beauté de l'« inauthentique », et la réalité même du langage : c'est pourquoi Malinowski, quand il découvre au même moment la fonction phatique, est plus près de l'« authentique », par son invention conceptuelle, que Heidegger qui ne voit dans *das Gerede* (la « parlerie ») que ce qu'André Breton appelait le « signe descendant ». Et Platon, que retient Quillien, est celui-là même qui a fait passer le rythme du continu héraclitéen au discontinu, en même temps qu'il a scindé la théorie du langage et la théorie de la connaissance, en renonçant, à la fin du *Cratyle,* à la théorie du langage. Hegel, Heidegger, Platon : emblématiquement, trois raisons pour ne pas penser Humboldt.

L'éclectisme académique ne peut ni penser le langage, ni penser Humboldt. Mais Quillien, en termes académiques, se voit dans une position de force, parce qu'il applique à la théorie du langage la logique hégélienne. Il déclare, après la succession en forme de généalogie de toute une série de positions dont chacune est tour à tour réussite et échec, que sa propre thèse « rassemble, en effet, tous les fils qui, après Kant, se sont déroulés séparément » *(ibid.),* et qu'elle est ainsi « la compréhension conjointe du Savoir absolu et des diverses figures de sa négation, de son refus ou de son intégration » *(ibid.).*

Cette position dominante entre toutes lui permet de voir de haut la contradiction qu'il y a à poser, en même temps, que Humboldt, « par définition, ne pouvait se comprendre lui-même, puisqu'une origine ne se sait pas vraiment comme telle » (p. 14)

et que, dans la « fondation de la philosophie comme anthropologie » – où, après Marx, Cassirer serait « allé le plus loin », mais en échouant – Humboldt est l'initiateur de cette « voie anthropologique », que « dès ses débuts, de manière répétée et en toute netteté, [il] a toujours revendiquée, convaincu d'œuvrer selon l'esprit, sinon la lettre, du criticisme et de proposer une vue originale » (p. 15).

L'historien hégélien de la philosophie se fait alors le Hegel de Humboldt, ce qui immédiatement l'empêche de connaître Humboldt au moment même où il se reconnaît plus Humboldt que Humboldt.

Ensuite, l'érudition n'est plus que la caution de l'historicisme, et de l'éclectisme. Tantôt elle dit vrai, tantôt elle sonne faux, sans que cela ait désormais plus beaucoup d'importance.

Vrai : la reconnaissance que Humboldt ne sépare pas sa pensée de l'histoire de sa pensée du langage. Ses deux communications à l'Académie des sciences, celle de 1820, sur le langage, et celle de 1821 sur « la tâche de l'écrivain de l'histoire » ont bien « valeur de manifestes » (p. 16).

Faux, mais comme un lapsus – l'aveu d'une conception non-humboldtienne – le terme de *produit,* et même celui de *traduction,* dans : « Humboldt n'a jamais séparé, sur le plan théorique, les secteurs ainsi délimités : la langue est un produit de la culture et de l'histoire et ne se comprend que comme résultat d'une évolution et traduction inconsciente d'une communauté, elle-même produit d'un enchevêtrement de déterminismes » *(ibid.).* Car *produit* est exactement le terme nié par Humboldt quand il oppose *Thätigheit (energeia)* à *Werk (ergon).* Et même *traduction* est insuffisant par rapport à *Wechselwirkung,* interaction. L'historicisme philosophique est l'allié objectif – et inconscient – de l'éclectisme et de la théorie traditionnelle.

La question de Quillien, « s'il existe une science de l'homme, que reste-t-il à la philosophie ? » (p. 17), n'est pas une question de Humboldt. C'est la question même de l'historien hégélien de la philosophie, plaquée sur Humboldt en la lui prêtant. La preuve : le travail sur les langues non indo-européennes, et spécialement même le Kavi dont le texte de 1836 était l'introduction. Preuve

que la question, pour Humboldt, n'était pas, ou plus, *Qu'est-ce que l'homme?* mais : que peut-on savoir du langage et des langues comme histoire, et de l'histoire comme langage dans les langues ?

Où se découvre un second ratage de Humboldt par l'attitude hégéliano-historienne : c'est la relation de Humboldt à « la thèse de la diversité des langues comme autant de visions du monde (B.L. Whorf) et celle de l'unité de l'esprit humain (N. Chomsky) » *(ibid.)*. Le flagrant délit d'un montage de captations non vérifiées et de contresens, où le philosophe n'a pas été assez historien. L'opération s'énonce : « Si Condillac est le précurseur de Saussure, Chomsky se découvre le sien en Humboldt ; or, Chomsky dépasse, au sens d'une *Aufhebung*, la linguistique structurale dans le cadre d'une grammaire transformationnelle » *(ibid.)*. Suit un montage qui est un monstre de contresens : « Le constat ne vise qu'à suggérer que la théorie humboldtienne du langage anticipe peut-être sur une linguistique encore à venir, une linguistique de la parole, négligée par les structuralistes au profit de la langue, la parole qui permet justement le plus aisément la jonction de la linguistique et de la philosophie » (p. 17-18).

Car ce que Quillien appelle ici la « théorie humboldtienne du langage » est la vision que Chomsky a de Humboldt et de lui-même. Ce que Quillien appelle « linguistique de la parole » est la vision que le structuralisme a de Saussure. Et Quillien ne fait pas et n'a pas les moyens de faire la critique de la représentation que le structuralisme a donnée de Saussure, tout comme la critique de la grammaire transformationnelle, et plus précisément de la théorie du langage impliquée dans la grammaire générative. Il faudrait pour cela qu'il critique Chomsky par Humboldt, critique qui lui est rendue impossible par l'acceptation implicite qu'il montre de Chomsky.

Étant donné les contradictions que supporte la parole, qui n'a pas la même acception chez Saussure et chez les structuralistes, et le vague de la linguistique mentionnée par Quillien, en rapport avec la philosophie telle qu'il la conçoit – et *parole* a chez lui un sens phénoménologique, dans l'héritage d'une tradition où domine la phénoménologie, avec l'ontologie heideggérienne

et l'herméneutique, dont Ricœur a passé toute sa carrière à souhaiter le mariage avec le structuralisme, tout cet état de la philosophie française dont la théorie du langage est absente –, il est écrit dans cet ensemble mou l'impossibilité et le non-sens d'une « jonction » qui ait un sens Humboldt entre théorie du langage et philosophie. Humboldt est manqué, une fois de plus, au moment même où son spécialiste est convaincu de le rattraper et de l'accomplir, en accomplissant la philosophie et l'anthropologie. Car il s'est trompé de pensée. Il pense Hegel, au lieu de penser Humboldt.

Tout cela n'empêche pas que se fasse fidèlement une description historique et comparative des idées. Elle ne requiert pas de penser Humboldt. Quillien analyse et situe impeccablement (p. 591) les seize thèses *Ueber Denken und Sprachen* (Cotta, 5, 97-99; Ac. VII, 581-583), datées de 1795-1796, et publiées pour la première fois en 1907, comme la pensée d'une unité qui rejette les origines, où se trouvent Herder avec la *Tiersprache* et Fichte, par la *Ursprache.* Quillien note pertinemment (p. 605) que Humboldt rejette le terme de science *(Wissenschaft)* pour préférer celui d'étude *(Studium).* Dès un travail de 1801-1802, et pour son essai de 1820.

Il expose la « remarquable continuité de la visée philosophique de Humboldt », dont la théorie « institue une discontinuité dans l'histoire des théories du langage », la difficulté de l'interprétation résidant « dans l'articulation de ces deux propositions » (p. 198). Il y a une « cohérence » entre l'« anthropologie philosophique, élaborée la première » et « la théorie du langage de son anthropologie philosophique » (p. 18).

Mais une double « discontinuité » : l'une, par rapport à « l'exigence kantienne du système et, par voie de conséquence, avec toute la conception de la philosophie comme système réalisée par l'idéalisme allemand de Fichte à Hegel » *(ibid.).* Une discontinuité « qui n'est autre que l'écart entre discours et langage, conscient et inconscient ». En fait elle est bien plus grave, étant l'écart entre une théorie du langage, et du langage comme continu historique, et l'impossibilité – en tout cas, l'absence – de toute théorie du langage spécifiquement.

L'autre discontinuité est celle de la linguistique de Humboldt, par rapport à celle de Hamann, Herder, ou Condillac, Rousseau, Turgot. Elle est dite « radicale », comme si l'autre ne l'était pas. Mais l'énoncé même des éléments qui font la fécondité et l'originalité de la pensée de Humboldt, tout en paraissant les souligner, et même en les paraphrasant, réussit à oublier l'essentiel. Il y a : « le langage est la force de l'esprit humain, dont les différentes langues sont autant de manifestations, lesquelles n'épuisent jamais toute l'activité langagière humaine, qui est infinie et, en son fond, insondable ; chaque langue possède une individualité et un caractère propres, irréductibles, et configure tout un monde, médiation entre la pure intériorité et la pure extériorité, la subjectivité et l'objectivité ; le langage est le lieu d'avènement de la signification et la poésie, langage fondamental et sa plus haute expression, est création spontanée de sens ; il est, par excellence, l'inconscient de l'humanité et sa mémoire la plus fidèle et la plus permanente, etc. » (p. 19).

Force, infini, caractère sont certainement des termes fondamentaux chez Humboldt. Mais *lieu d'avènement* est faible, et ce qui est dit de la poésie porte une trace de la sublimation conventionnelle (heideggérienne ou non), *inconscient* et *mémoire* ayant, eux, la trace des thèmes des années marquées par la phénoménologie et le structuralisme, sans préciser de quel inconscient il s'agit, celui de la langue, celui du discours, celui de l'idéologie, ou celui de la psychanalyse, dont aucun n'est celui du poème. Dans aucun de ces « concepts fondamentaux » il n'y a le continu du langage. Peut-être est-il dans le « etc. » qui termine l'énumération de Quillien. Or il les tient tous, chez Humboldt. Il est la force théorique majeure.

Seul il peut montrer que la pensée du signe, soit originiste, soit conventionnaliste, est une pensée faible du langage. Et seul il peut tenir d'une main forte la théorie du langage comme anthropologie, et la théorie de la littérature dans la théorie du langage, la théorie de l'oralité dans la théorie de la littérature, la théorie du sujet dans la théorie de l'oralité, la théorie de la société dans la théorie du sujet.

D'où l'implication réciproque, en série, de la poétique, de l'éthique, du politique, de la critique et de la modernité. Le continu de l'historicité radicale suppose une critique des catégories des Lumières dans leur hétérogénéité. Où la position de Humboldt est remarquable. D'où une critique de l'esthétique.

Cette critique de la raison des Lumières, aujourd'hui, passe par une critique de sa reprise chez Habermas, une critique de la place faite au langage aussi bien du côté de Bergson ou du rationalisme français des années vingt : en un sens, à partir de l'absence de Humboldt.

C'est le sujet contre le signe. Mais un sujet qui, dès Humboldt, est autre chose que celui de la psychologie et du psychologisme que Heidegger a tellement voulu fuir qu'il a chassé tout sujet hors du poème, et du langage. Au lieu que ce qui est à penser est un sujet du poème.

L'effet remarquable d'une modernité de la modernité est que c'est justement de l'art et de la littérature que peut commencer une tradition jusqu'ici absente, une tradition de Humboldt, une pensée Humboldt. Et qu'est possible une critique du signe comme il n'était pas possible qu'elle ait lieu auparavant. Pour tout un ensemble de raisons telles que les transformations des rapports entre identité et altérité, l'avènement de la notion de discours, les transformations du dire, du voir, du sentir, du penser qui sont celles de ce siècle et qui rendent possible une notion nouvelle de l'oralité, du rythme, du langage.

Penser Humboldt – un cas particulier du déjà vieux conflit entre le moderne et le contemporain.

Le contemporain contre la pensée

Quillien, fidèle à la tradition – « en général, Humboldt n'est pas considéré comme un philosophe ou, plus précisément, il ne l'est pas par les philosophes » (p. 25) – fidèle à la distribution des sciences, oppose linguistique et philosophie. Demandant si Humboldt est linguiste comme Bopp et philosophe comme Hegel, il est amené à répondre successivement ni l'un ni l'autre ou « les deux à la fois » (p. 24). Ce qui n'est pourtant pas équi-

valent. Il préfère « les deux à la fois ». Je dirais plutôt ni l'un ni l'autre. Il rattrape Humboldt comme philosophe soit en retard sur son époque, lecture qu'il ne choisit pas, soit, ce qu'il préfère, en avance. Sa thèse : que Humboldt est « une des réalisations possibles du kantisme » (p. 28), et, en quoi il se définit *lui-même* complètement, qu'« il faut être kantien posthégélien pour pleinement pénétrer le sens de l'entreprise humboldtienne » *(ibid.)*.

Ce modèle de pensée induit sa propre reproduction tautologique, selon une dualité du commencement et de la fin qui se nourrit de sa propre métaphore : « Hegel a pu pleinement se comprendre parce qu'il est un achèvement ; Humboldt ne l'a pu parce qu'il est un début » *(ibid.)*. Ce modèle a cet intérêt de montrer comment il empêche de penser Humboldt, aujourd'hui. Quillien écrit en effet : « Hegel est nécessaire, par négation, pour comprendre Humboldt ; aussi sera-t-il constamment présent, tout au long de l'étude, non au sens de point de repère, [...] mais comme présence essentielle, car c'est en se séparant de cette manière de concevoir la philosophie qu'un mode nouveau essaie de se configurer » *(ibid.)*. Mais comment l'absence de la théorie du langage peut-elle permettre de penser la théorie du langage ? Comment le signe peut-il penser le poème, et le discontinu, penser le continu ? Ils ne le peuvent qu'à travers leur propre représentation. Et métaphoriquement : « une nouvelle aube » contre « la fin de la journée » (p. 29). Ces clichés heideggériens.

La philosophie, disposée en forme de généalogie (Dilthey, Croce, Cassirer, Heidegger, Gadamer) est linéaire progressive – heideggérianisante à la fin, sur la *parole* : « Fichte l'accomplit [il accomplit Kant] : il ne restait plus à Hegel qu'à dire ce que Fichte avait accompli et à Marx à passer à l'action. Un Humboldt pouvait commencer, tenter de restituer à l'humanité sa mémoire perdue, d'en finir avec cet oubli plus que bi-millénaire et de renouer avec ce temps où *logos* était encore parole, avant de devenir discours » (p. 604).

La complaisance de cette prosopopée de la vérité accueille tous les clichés d'époque : Saussure, « révolution copernicienne ». En termes structuralistes : la confusion entre système et structure – « le mode saussurien, c'est-à-dire structural » (p. 30). Il

y a cumul de Hegel et de Heidegger, pour poser que Friedrich Schlegel, Jacob Grimm et Franz Bopp sont des « acteurs, et non des penseurs » (p. 31) de la modernité et les fondre tous deux – Hegel et Heidegger – dans la terminologie de Michel Foucault, *épistémè* et *discours* : seul le philosophe pense, la technique ne pense pas.

Autre heideggérianisme ostensible : l'expression pour conclure « En chemin vers le langage » (p. 555), *Unterwegs zur Sprache.* Mais il y a plus qu'un cliché, quand, du séjour parisien de Humboldt, Quillien, comme par une sorte de mime des cours de Heidegger sur Parménide en 1942 et sur Héraclite en 1943[1], tire : « Paris lui donne la mesure, *a contrario,* de la grandeur de la production culturelle, tant dans l'ordre poétique que philosophique, de son pays et, reconnaissant une parenté entre l'esprit grec et l'esprit allemand, il en vient à l'idée que l'Allemagne, faute d'être une puissance politique, a désormais à assumer une mission spirituelle en Europe » (p. 576-577). Développement qui se clôt sur : « Avons-nous oublié que nous pensons toujours grec ? » (p. 577).

Hégélianisé, heideggérianisé, transformé en « ancêtre » (p. 32), Humboldt est, en apparence, situé historiquement, mais le mode selon lequel il est pensé le ramène à un produit, *ergon,* au lieu de lui garder son *energeia* : la capacité aujourd'hui de changer la pensée du langage.

Le comble de la faiblesse dans cette représentation est atteint quand Ricœur est désigné par Quillien comme le prophète d'une « actualité » de Humboldt, en parlant de « cette grande philosophie du langage, unifiant les différents domaines du savoir, dont P. Ricœur affirme que notre époque est en attente et qui reste à construire » (p. 33). Car la seule synthèse dont l'encyclopédisme de Ricœur, chez qui tout est de seconde main, est capable était l'amalgame entre structuralisme, phénoménologie et herméneutique. Tout entier dans le signe, et spécialement ignorant de Saussure[2], la place qu'occupe Ricœur dans l'éta-

1. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe,* 54, *Parménides,* p. 114 ; *Gesamtausgabe,* 55, *Heraklit,* p. 108. Voir *Le Langage Heidegger, op. cit.,* p. 162.
2. Comme je l'ai montré dans *Le Langage Heidegger, op. cit.,* p. 268-269.

blissement philosophique français aujourd'hui est la marque même, et l'emblème, de la carence continuée d'une pensée du langage dans la philosophie : l'absence de la pensée Humboldt. La misère de cette philosophie.

Ainsi Quillien ne peut rien tirer de la constatation qu'il fait, que, de tous les contacts de Humboldt avec des intellectuels de son temps, il « n'a guère eu de relations justement avec les philosophes » *(ibid.)*. Et plutôt que de se demander « si cette distance prise à l'égard des seuls philosophes n'est pas en lien étroit avec son projet de produire une autre philosophie » *(ibid.)*, il semble plus suggestif d'évoquer ici le rapport de Saussure à la philosophie, qui est expressément de faire une *antiphilosophie*. Ou plutôt ce que la philosophie (de son temps) ne faisait pas. Comme celle de Quillien non plus ne peut pas faire.

Car le mode même de cette pensée est la dualité la plus scolaire du signe : une forme, un contenu. Kant est là pour la forme, « le contenu vient de Leibniz » (p. 558) ; « la raison est pure forme, l'imagination, plénitude du contenu » (p. 565) ; l'Allemagne – Kant – est « la *forme* du penser », la France est « le véritable contenu » (p. 578) : les Idéologues, et Condillac. Mais Humboldt est irréductible à ce schéma, lui qui définit l'imagination comme ce qui « consiste à vouloir représenter le non-représentable » (lettre à Schiller, 22 septembre 1795 ; cité par Quillien, p. 565).

Le manifeste même de l'irréductibilité au dualisme du signe, chez Humboldt, est, de l'aveu même de Quillien, la comparaison de la pensée à l'œuvre d'art : « Humboldt n'a jamais considéré la philosophie comme un mouvement ascendant linéaire et global d'engendrement et de dépassement, mais plutôt à l'image de l'œuvre d'art » (p. 558-559). Qui échappe donc à la dialectique, au sens de Hegel. Et au signe.

D'ailleurs, Quillien, qui manie la dialectique hégélienne dans ses généalogies, a aussi un emploi mou de cette même notion, quand il parle de « dialectique [...] entre le langage et les langues » (p. 603) ou de la « dialectique de l'abstrait et du concret » *(ibid.)*, ou à propos du rapport entre la langue et la parole, au sens de Saussure.

Quand il analyse « l'Essai sur l'histoire de 1821 », où l'interprétation de l'histoire revient à une recherche d'intelligibilité, à une donation de sens par l'historien, qui est alors non un *Historiker,* ni un chercheur en histoire, un *Geschichtforscher,* mais un écrivain de l'histoire, *Geschichtschreiber* (Humboldt lui-même explique la différence entre ces termes dans son essai sur *Hermann et Dorothée,* Cotta, 2, 255 ; Ac. II, 231), l'affaire du sens, pour Quillien, ne peut être que celle du philosophe. L'historien est donc d'abord « historien-historien puis historien-philosophe » (p. 573). Il ne semble pas voir que Humboldt historicise le sens par *l'écriture* de l'histoire, par une poétique de l'histoire, qui n'a rien de commun avec sa réduction à un récit, à un genre littéraire, chez Roland Barthes. En quoi Humboldt déthéologise le sens, ce qui change la valeur de *Weltregierung,* « gouvernement du monde », dans la phrase : « *Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich* – L'histoire du monde n'est pas compréhensible sans un gouvernement du monde » (Cotta, 1, 600 ; Ac. IV, 51). En concevant, au contraire de Humboldt, comme distincts l'historien et le philosophe, même si c'est ensuite pour les réunir, Quillien à la fois efface la poétique et maintient, à son insu, le théologico-politique.

En parlant de *linguistique* à propos de Humboldt, sans situer historiquement le terme comme s'il était identique à lui-même du temps de Humboldt au nôtre, Quillien tend à effacer que, ce terme désignant alors pratiquement la philologie historique (mais c'est aussi un mot de Nodier), c'est bien les dictionnaires et les grammaires historiques et comparatives que Humboldt rejetait comme le « squelette mort du langage ». Humboldt est plus proche de ce que Saussure appelle « théorie du langage ».

Ce rappel, qui vient contrarier le parallèle quelque peu ahistorique entre linguistique et philosophie, chez Quillien, fausse également le beau parallélisme qu'il établit entre Humboldt et Marx : « rupture radicale », « dans les deux cas », l'un créant la linguistique contre la philosophie, l'autre le matérialisme historique contre la misère de la philosophie. Mais Humboldt ne crée pas la linguistique du XIX[e] siècle, « une science nouvelle » (p. 585). Puisqu'il la rejette. Et les principales doctrines linguistiques du

XXe siècle ne se sont pas davantage créées à partir de lui. Quant à la seule qui s'y soit référée, celle de Chomsky, c'était à contresens. Et Hegel ne fournit pas « le même contexte » (p. 581) pour Humboldt et pour Marx, puisqu'il joue un rôle fondateur chez Marx, et nul chez Humboldt. À quoi s'ajoute, pour achever le fiasco de cette symétrie spécieuse, l'absence complète de théorie du langage chez Marx, et son impossibilité même, l'opposition entre infrastructure et superstructure conduisant Marx, et tout le marxisme après lui, à confondre irrémédiablement le langage et l'idéologie. Les mots trahissent Quillien : « retour à la philosophie à partir de la linguistique » (p. 585) – termes de la théorie traditionnelle et qui ne subsistent que par leur vague, au lieu qu'il y a chez Humboldt une théorie critique.

C'était un témoin du rapport actuel de la philosophie française à Humboldt. Humboldt, réciproquement, y joue le rôle d'un révélateur.

Toutes les rémanences théoriques qui constituent la géophilosophie, la géo-linguistique et la géo-poétique contemporaines, avec leurs effets de stase qui sont des effets de pouvoir, et tout ce qui se défait en même temps, dans les interactions et les incertitudes inévitables du contemporain, dans la force mais aussi la faiblesse du signe, les querelles de ménage dans la pensée du sujet, tout cela constitue le pourrissoir du présent où, au milieu de tant d'éléments, hostiles même quand ils n'en ont pas l'air, pousse une pensée Humboldt irréductible au signe. Comme l'empirique, où le poème et le plus ordinaire du langage se partagent le sujet.

C'est l'activité théorique, la présence aujourd'hui, des thèses-programme de 1795-1796. La première : « L'essence du penser consiste à réfléchir, c'est-à-dire à distinguer le pensant du pensé – *Das Wesen des Denkens besteht im Reflectiren, d.h. im Unterscheiden des Denkenden von dem Gedachten* » (Cotta, 5, 97 ; Ac. VII, 582). La solidarité entre une pensée du sujet et une pensée du langage est inscrite dans le face-à-face intérieur au langage du sujet et de ses objets, dans la thèse n° 6 : « Or l'appel par les sens des unités auxquelles certaines portions du penser sont unies, pour être comme des parties d'autres parties d'un plus grand

tout confrontées comme des objets au sujet, se nomme, au sens le plus large du mot : langage – *Die sinnliche Bezeichnung der Einheiten nun, zu welchen gewisse Portionen des Denkens vereinigt werden, um als Theile andern Theilen eines grösseren Ganzen, als Objecte dem Subjecte gegenübergestellt zu werden, heisst im weitesten Verstande des Worts : Sprache* » (*ibid.* ; autre traduction, Quillien, p. 594). Où il me semble que la sensualité n'est pas séparable du sensible, dans *die sinnliche Bezeichnung.* La traduction de ce rapport doit désormais ne plus oublier ni Baudelaire, ni Proust, pour penser l'un par l'autre le langage et le sujet.

L'obscurité fameuse de Humboldt apparaît bien comme un effet culturel. Elle est dans le regard autant ou plus que dans l'objet. Comme la poésie de Maurice Scève a pu apparaître un comble d'obscurité, et aujourd'hui reste la poésie, a pratiquement disparu l'obscurité.

La représentation traditionnelle le montre en se montrant elle-même, et particulièrement l'interprétation de Quillien, pour qui l'obscurité de Humboldt serait liée à ceci qu'il serait une origine : « Héraclite l'Obscur, Humboldt l'Obscur, les deux pour la même raison, l'obscurité inévitable de toute origine, puisqu'elle ignore, non seulement, cela va de soi, sa fin, qui seule la rendra pleinement intelligible, mais même ce dont elle est l'origine » (p. 606). Ce qui est clair ici, c'est le placage de la pensée hégélienne sur un objet qui, lui, n'est pas du même ordre, et ce recouvrement à lui seul suffit à obscurcir irrémédiablement ce qu'il ne saurait plus jamais éclairer.

Quant à l'origine, il est opportun de rappeler le renversement que Saussure a fait subir à cette notion : « Le problème de l'origine du langage n'est pas un autre problème que celui de ses transformations[1]. » Et ailleurs : « inanité de la question » (*ibid.,* p. 49), entièrement absorbée par celle de son fonctionnement : « ce qui se passe continuellement » (*ibid.,* p. 67). Et ce qui vaut pour le langage vaut pour la théorie du langage. Il n'y a pas de commencement au continu. Pas de fin. Il est sa propre finalité :

1. Dans Robert Godel, *Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure, op. cit.,* p. 38.

la vie-langage. Héraclite, sans doute, aimait l'oraculaire. Mais les formules-oracles de Humboldt vont au contraire du simple au simple. Elles n'ont en elles-mêmes rien d'obscur.

L'inconnu de la pensée, aujourd'hui

La traversée, toute fragmentaire, et sans prétendre à une impossible et inutile exhaustivité, des obscurcissements que les traditions mêmes de la pensée produisent pour penser Humboldt, montre pourtant une direction. Très claire. À travers la critique de la philosophie, et de certains de ses effets particulièrement, mais aussi à travers la critique de la linguistique et de l'anthropologie, il faut, pour penser le continu, inclure la pensée du langage, la pensée de la littérature et de l'art, la pensée de la société l'une par l'autre dans une même théorie d'ensemble.

Cette théorie, alors, est une théorie critique. Elle se conçoit comme une poétique généralisée du langage. Elle part de cette postulation que sans une telle poétique, l'éthique et le politique demeurent dans leur immonde hétérogénéité, la poétique demeure dans son formalisme qui fait prendre la rhétorique néoclassique des figures pour la poétique – « squelette mort » de la chose littéraire – , les sciences du langage demeurent dans leur technicisme qui leur assure à la fois la scientificité (ou le scientisme au lieu de la scientificité) et une étroitesse qui les rend incapables de la théorie dont le langage a besoin pour tenir sa place centrale dans une pensée de la société. Cherchez le sens du sens qui est partout à l'œuvre.

Curieusement, comme pour reprendre, et prolonger une conversation interrompue, il y a une note de Humboldt qui engage à continuer ce qu'il était en train de penser. Cette note se trouve dans un commentaire sur la *Poétique* d'Aristote, parmi des fragments critiques dans un volume de lettres[1]. Sur le début du texte d'Aristote, à propos de l'opposition entre la

1. W. von Humboldt, *Briefe an Friedrich August Wolf*, Textkritisch herausgegeben und kommentiert von Philip Mattson, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1990, p. 362.

prose et les vers, Humboldt écrit : « Dans la phrase suivante je ne comprends pas bien la force de *mekhri tou nun.* Puisqu'il n'y a pas de troisième possibilité, que d'employer un seul mètre, ou de tous les mêler, la détermination temporelle est tout à fait superflue. – *In dem gleichfolgendem Satz begreife ich nicht recht die Kraft des* mekhri tou nun. *Da es keine dritte Möglichkeit giebt, als Ein* metrum *allein zu brauchen, oder alle zu vermischen, so ist die Zeitbestimmmung völlig überflüssig.* »

Mais Humboldt ne semble pas s'être arrêté sur les mots qui précèdent immédiatement, dans le texte d'Aristote (*Poétique,* 47 b 9), le *mekhri tou nun,* « jusqu'à aujourd'hui ». C'est que, dans ce passage difficile et dont le texte est peut-être corrompu, Aristote critique l'identification ou la confusion du mètre avec la poésie et même l'opposition entre la prose et les vers. Il pose que la composition, qui se situe au-delà de cette opposition même, « *anônumos tugkhanei ousa mekhri tou nun* – se trouve être sans nom jusqu'à aujourd'hui ».

Or ce qui est en jeu ici n'est pas telle ou telle poétique particulière, ou celle des genres, ou celle de la prose ou des vers, mais la poétique *même, Peri poiètikès autès* qui serait ainsi le véritable titre du traité d'Aristote, incluant le troisième mot dans le titre, non *Peri poiètikès* seulement. La force de la poétique est précisément de porter sur *ce qui n'a pas de nom (anônumos)* jusqu'à aujourd'hui. Parce que cette chose est au-delà de la prise que peuvent avoir les noms sur ce qui est pensé, les noms qui sont le discontinu même. Et c'est *jusqu'à aujourd'hui, mekhri tou nun,* parce que l'aujourd'hui du temps d'Aristote et notre propre aujourd'hui, au regard de cet infini à penser, sont devant le même inconnu, le même aujourd'hui.

C'est là que commence la pensée Humboldt. À ce passage sur lequel Humboldt a l'air de buter, en 1795. Là où s'arrête le discontinu. Penser Humboldt, c'est tout le continu à penser pour penser le langage, et l'aujourd'hui. L'empirique. Dont l'inconnu est double, toujours. Celui de chaque objet nouveau, celui des concepts mêmes pour le penser.

29. Continuer Humboldt[1]

Oui : continuer Humboldt. Ce n'est pas répéter Humboldt. Il y a une historicité de la pensée, ou pas de pensée du tout. Historicité, j'entends par là pas seulement le moment historique, sens purement historien et faible, de situation d'une pensée. Mais il y a un sens fort, je dirai poétique, de la notion d'historicité, selon lequel en plus de cette situation passée passive, résultante pure des savoirs d'un lieu et d'un moment, il y a une *activité – energeia* : c'est du Humboldt – d'une pensée telle qu'elle continue d'agir, même à travers les siècles, même à travers les langues, alors que selon le sens historien, la pensée n'est qu'un *ergon,* un produit.

Aussi, *penser Humboldt aujourd'hui,* c'est à la fois reprendre ce que les sourds du XIXe siècle n'ont pas entendu, n'ont pas voulu entendre, ce qu'il essayait de penser. Ce qui a donné divers folklorismes de la pensée, qui continuent d'ailleurs, dans le comique silencieux de la pensée : la psychologie des peuples, le génie des langues, les familles de familles pour atteindre à travers une typologie des langues, comme les saumons remontent les fleuves, l'origine une et indivisible des langues et du langage à la fois. Cela, c'est un des décours de la comédie de la pensée qui se joue, pendant que règne plus que jamais le sémiotisme généralisé, l'opposé complet de la pensée Humboldt.

Ainsi, Humboldt offre ce spectacle paradoxal : c'est, dans son temps, une pensée déplacée, intempestive. Hegel ne comprend pas pourquoi il apprend tant de langues. Heidegger, pas davan-

1. Paru in Wilhelm von Humboldt – Éditer et lire Humboldt. Les dossiers d'H.E.L. (Supplément électronique à la revue *Histoire Epistémologie Langage* publié par la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage), n° 1, dirigé par A. M. Chabrolle-Cerretini, juin 2002. http://htl.linguist.univ-paris-diderot.fr/num1/meschonnic.htm

tage. Et aujourd'hui encore, quand les sciences cognitives tiennent à peu près le rôle que tenait l'organicisme au XIXe siècle, Humboldt continue d'être une pensée déplacée, intempestive. Un programme de pensée du langage. En d'autres termes, une utopie : parce qu'il est à la fois nulle part, et nécessaire à la mesure même de l'impensé qu'il a, je crois, commencé de penser.

« Penser Humboldt aujourd'hui », c'est ce que je propose, c'est ce qui s'impose, comme étant nécessaire et urgent, à la mesure même du caractère utopique du propos. Traduction : Axiste pas, comme disait Queneau.

Penser Humboldt, c'est penser l'interaction *(Wechselwirkung)* entre langue et pensée, entre langue et littérature. Mais interaction ne suffit pas. On pourrait sous ce terme continuer de penser signe, de penser discontinu, de penser forme et contenu, lettre et esprit, corps et âme. C'est-à-dire en fait penser Descartes.

Si penser signifie inventer de la pensée – à distinguer immédiatement du commentaire et de la didactique, qui peuvent se contenter du maintien de l'ordre – alors la pensée ne peut plus se satisfaire des juxtapositions du sémiotisme, mais sa tâche est de penser ce que le discontinu du signe ne pense pas, empêche de penser, et cache en plus qu'il empêche de le penser.

C'est ce que j'appelle le continu. Qui développe sa propre série d'enchaînements. Où curieusement on passe en continu de Humboldt à Spinoza : *concatenatio*. C'est la réaction en chaîne de la *Wechselwirkung* de Humboldt qu'il y a à penser. Et je ne crois pas, à ma connaissance, que c'était expressément la tâche que Humboldt assignait à la pensée. Mais elle y est incluse. Elle en est la suite nécessaire.

Le continu implique alors d'abord de penser (question de Spinoza) ce que peut un corps. Question que Deleuze répétait sur un mode incantatoire, mais en faisant du surplace, en marquant le pas dans la pensée Descartes.

Et il s'agit de ce que peut un corps dans le langage. Pas quand on parle. Facile. Les psychologues du comportement, et même déjà Marcel Mauss avaient vu ces choses. Gestuelle, intonation, mimiques, tout cela individuel et culturel. Connu, et reconnu. Non, il s'agit de ce que peut un corps dans le langage

quand est produit un système de discours écrit tel qu'à la fois il est maximalement, intégralement, subjectivé, reconnaissable, spécifique, unique, et doué d'une activité qui continue, au-delà de ses conditions de production.

Et qu'il n'y a pas de viande, ni de neurones, dans cet écrit, mais seulement une invention de pensée, telle qu'elle se fait dans une langue mais en même temps c'est elle qui est maternelle, et pas la langue. La banalité même, depuis qu'il y a des inventions de pensée, mais paradoxalement cette invention même, en tant que telle, demeure impensée.

Ce qui impose de penser que ce sont les œuvres qui sont maternelles et non les langues. Et que c'est la Bible qui a fait l'hébreu, pas l'hébreu qui a fait la Bible. Au sens où sans elle, ce serait une langue morte du Proche-Orient antique, comme l'akkadien ou l'ougaritique. Et cela n'est qu'un exemple. L'exemple d'invention de valeurs dans une langue qui font que cette langue est célèbre. Valeurs poétiques, éthiques et politiques. Tout ce qu'on fait du langage, et que les mots se font les uns aux autres, infiniment plus que ce qu'ils disent. Qui reste dans le signe. Ainsi soit-il. La messe de la pensée du langage.

Alors on pourrait dire qu'un texte, au sens d'une invention de pensée (et quel que soit ce qu'on appelle un genre, poème, ou roman, ou texte dit philosophique) est ce qu'un corps fait au langage.

Et si un texte, en ce sens, est ce qu'un corps fait au langage, alors il oblige à penser, repenser, ce qu'on appelle un sujet. Et on passe de la-question-du-sujet à la question des sujets. Ici, je vais vite, j'en compte une douzaine. Provisoirement. Aucun ne porte ce qu'il faut postuler, que j'appelle le sujet du poème, qui n'est pas l'auteur, bien sûr, on retomberait dans la psychologie, qu'elle soit de surface ou des profondeurs. C'est la subjectivation même d'un système de discours (pas une subjectivisation, mais une subjectivation : je soigne mon langage, c'est un grand malade) que j'appelle le sujet du poème. Au sens où il y a un poème de la pensée. Aussi. L'invention d'une forme de vie par une forme de langage et inséparablement l'invention d'une forme de langage par une forme de vie. Invention et transformation.

D'où il apparaît qu'insensiblement on quitte l'hétérogénéité des catégories de la raison, celle des Lumières, qui a fait nos sciences dites humaines, ou sociales, pour travailler la *Wechselwirkung* dans un sens tel qu'on ne peut plus penser le langage sans penser ce que fait un poème, qu'on ne peut plus penser ce que fait un poème sans penser les sujets, c'est-à-dire que la pensée du langage et la poétique sont une seule et même pensée. Mais alors la poétique est elle-même une éthique en acte de langage. Et si elle met en jeu la fonction et la situation historique et sociale des sujets, elle est du même coup politique. Une politique du sujet. Des sujets.

Du coup on déplace toute la représentation du langage. Et d'abord on fait apparaître que ce qu'une tradition enseigne comme la nature du langage n'est pas la nature du langage, mais seulement une représentation du langage. Historique, culturelle, située, comme toute représentation. Paradoxe encore, que nous n'ayons pas de rapport direct avec ce qui nous constitue pourtant comme êtres de langage, mais seulement des rapports indirects : à travers les idées que nous en avons. Là encore, rien de plus banal. Toute la question aussi du rapport, ou de la confusion, entre consensus et vérité. Il y a un consensus, une universalisation même du consensus sur le signe, son hétérogénéité interne (du son et du sens, ou de la forme et du contenu, des mots, des phrases, la double articulation du langage). Tout cela est indiscutable. Mais c'est seulement un modèle. Canonique. Mais un modèle. Celui du discontinu dans le langage. Et, encore une fois, tout en étant un savoir, et indiscutable, il empêche de concevoir qu'il y a aussi du continu, il empêche de reconnaître ce qu'on ne sait pas qu'on entend. Quand il y a une force, et ce qu'est une force, comment elle agit, dans une invention de pensée.

Là se situe l'écoute, la transformation de la notion de rythme, par rapport à l'alliance objective entre la représentation commune du signe et la représentation commune du rythme : toutes deux se renforçant mutuellement dans leur modèle dualiste, de deux hétérogénéités internes (du son et du sens dans le signe linguistique, du même et du différent dans la notion universelle de rythme).

Car l'interaction ici joue le corps-langage, non plus le sens mais une signifiance au sens où il n'y a que des signifiants, en continu, c'est-à-dire une sémantique sérielle – rythme, syntaxe, prosodie – de telle sorte que la notion de rythme change, et ne désigne plus l'alternance d'un temps fort et d'un temps faible, mais l'organisation du mouvement de la parole dans le langage. Écrit. Cette subjectivation généralisée et toute spécifique. C'est-à-dire l'invention d'une historicité. Et si la théorie du rythme change, toute la théorie du langage change. Doit changer.

Et c'est ce qui fait que l'écoute de ce rythme enclenche une possibilité, une manière, et une nécessité de lire le continu, de traduire le continu, de reconnaître le continu. Qui n'ont plus grand rapport avec ce qu'on lit quand on lit seulement le sens des mots, ni avec ce qu'on traduit quand on traduit le sens des mots.

Par quoi lire la force, traduire la force dans le langage est, de soi, une force. L'opposition classique des philologues entre la *lectio facilior* et la *lectio difficilior.* Elle est plus féconde, et fait entendre, par exemple dans une traduction, tout ce que la traduction sémiotisante efface, et efface qu'elle l'efface. C'est pourquoi, du point de vue de la pensée du continu, la traduction telle qu'on l'enseigne, et telle qu'elle règne, est une effaçante.

C'est ce qui donne aussi au traduire ce rôle de révélateur des théories et des pratiques du langage. Et pas comme expression seulement, d'un contenu. Mais comme révélation des rapports impensés et silencieux (d'autant plus opératoires, donc) entre langage, poème, éthique et politique. Renouvelant la condition ancillaire traditionnelle (et toute méritée, en conséquence) de la traduction. Que masque la métaphore complaisante du *passeur.* Car ce qui compte est l'état dans lequel arrive, sur l'autre rive, ce qui est passé. La pensée Descartes ne passe que du cadavre.

Mais cela ne concerne, apparemment, qu'un secteur particulier des activités du langage. Que l'habitude culturelle a réduit à du truchement.

Le problème est en réalité beaucoup plus ample. C'est que l'historicité des inventions de la pensée implique une historicité radicale et généralisée de la théorie du langage – langage, poème,

éthique et politique. Où curieusement se retrouvent Spinoza et Walter Benjamin : Spinoza définissant une vie humaine non par la circulation du sang – le biologique – mais par la pensée, et Walter Benjamin, dans « La tâche du traducteur », disant que la vie était ce dont il y avait une histoire, et qui n'en était pas seulement le cadre.

Ce qui pointe aussitôt ceci : que l'opposition coutumière entre le langage et la vie, les stéréotypes sur l'indicible, ne visent en réalité ni le langage ni la vie, mais une représentation du langage et une représentation de la vie. Ce qui est exactement du ressort de la théorie du langage.

Où il faut retenir l'article de Humboldt sur « La tâche de l'écrivain de l'histoire – *Ueber die Aufgabe der Gechichtschreibers* ». Car le sens n'y est plus laissé à un gouvernement du monde par la théologie, mais à la construction du sens par celui qui écrit l'histoire. Et cette historicité radicale du sens implique une déthéologisation radicale de l'histoire, du sens, et de l'éthique.

Ce qui ouvre la théorie du langage bien au-delà de la technicisation des linguistes, avec toutes ses variables d'époque et de doctrine, qui régionalise la pensée des choses du langage et en fait ce que l'École de Francfort appelait une théorie traditionnelle. Régionale. Alors que la pensée du continu et du radicalement historique postule une théorie d'ensemble, une théorie critique. Ce que précisément ne faisait pas l'École de Francfort, en continuant l'absence chez Marx d'une pensée du langage.

Ainsi l'effet imprévu de penser Humboldt aujourd'hui est d'ouvrir sur une déthéologisation radicale de la pensée, d'une part, et sur une théorie véritablement critique, d'autre part : c'est-à-dire une théorie véritablement d'ensemble du langage.

Beau programme, étant donné la surdité ambiante, et théologico-politiquement programmée. C'est le lieu même de l'utopie : l'intempestif.

30. Humboldt, plus d'avenir que de passé[1]

Je ne risque vraiment rien en proposant une telle réflexion. Elle est même presque plus rétrospective que prospective, tant la situation de Humboldt a changé, non seulement depuis la fin du XIXe siècle, mais surtout, comme chacun le sait ici, depuis toutes les publications récentes qui à la fois rendent accessible ce qui était enfoui, et même égaré, de son œuvre, et qui, depuis plus de trente ans, en ont transformé la connaissance. Donc, son passé est devant lui. Pour d'autres, leur avenir est derrière eux. Évidemment, cela pose un problème. Plusieurs même. Entre autres, et principalement, celui de l'intelligibilité du présent.

Plus d'avenir que de passé, et plus d'avenir que de présent, tout un dossier récent du journal *Le Monde*[2] montrait que c'était même, chez quelqu'un comme Diderot, plus un pari sur l'avenir, et une confiance (dans sa préface à l'*Encyclopédie* Diderot invente un sujet du bonheur), ce qui mettait d'avance au passé ses difficultés avec les contemporains, montrant par là que la pensée produit de l'encouragement à penser. Des bonheurs de la pensée. Je dirais même qu'il y a un érotisme de la pensée.

Dilthey, à propos de Humboldt, parlait « de sa sérénité et de la cohésion de sa personne[3] ». Mais Jean Quillien retenait au contraire chez Humboldt, qui n'avait pu être ni poète ni philosophe « un sentiment d'amertume et d'échec[4] ». Il ne s'agit pas, simplement, de ce qu'on appelle la postérité, la postérité d'un

1. Paru dans *Kodikas/Code, Ars semeiotica,* volume 27 (2004), n° 1-2, Günter Narr Verlag, Tübingen.
2. *Le Monde,* Dossiers et documents sur « Diderot un esprit libre » (janvier 2004).
3. Denis Thouard, « La difficulté de Humboldt », *Wilhelm von Humboldt, Éditer et lire Humboldt,* Anne-Marie Chabrolle-Cerettini (dir.), *Les Dossiers de HEL,* n° 1, 2002, [supplément à la revue *Histoire épistémologie langage*], Paris, SHESL [URL : http://htl.linguist.jussieu.Fr/dosHEL.htm].
4. Jean Quillien, *L'Anthropologie philosophique de G. de Humboldt, op. cit.,* p. 8.

penseur. Puisque justement l'histoire de cette postérité est tout autant l'histoire de la pensée du langage au XIXe et au XXe siècles. Et on y trouve Humboldt ballotté ou rabattu vers Kant, comme chez Cassirer, et, dans cette postérité, Lucien Tesnière et Benveniste ne sont pas du même côté que Chomsky.

Faire une liste chronologique serait ici effacer les enjeux. Et Jürgen Trabant, dans *Traditionen Humboldts* (1990), a montré que c'était illusoire. Justement il est d'abord remarquable que la pensée Humboldt soit encore et toujours *l'objet d'un enjeu.* De très grands, comme Bopp et Grimm ne sont pas dans ce cas. Sauf erreur, ils ne constituent *plus* un enjeu. Ils seraient plutôt du côté de l'*ergon* que de l'*energeia.*

Nous sommes tous, disait je crois saint Bernard, des nains sur des épaules de géants. Je marche assis sur les épaules de Humboldt. Ça se voit certainement. Au sens (je ne suis pas le seul) où il me travaille, et je me trouve en lui.

Remarquez, c'est une situation plus confortable que la situation inverse, tout aussi invisible, mais infiniment pernicieuse, où j'aime me représenter que nous avons tous ou presque sur les épaules, sans le savoir, le maître de philosophie de Monsieur Jourdain, qui nous ventriloque. Oui, certains plus que d'autres…

Si je regarde derrière mon épaule, il semblerait que je ne peux faire autrement aujourd'hui que continuer et essayer de prolonger ce que j'exposais dans ce que j'appelais en 1995 « Penser Humboldt aujourd'hui[1] ». J'ai travaillé sur et avec Humboldt dès *Le Signe et le poème* en 1975 : « Humboldt ou le sens du langage », et dans *Poésie sans réponse* en 1978 : « Théorie du langage, théorie politique, une seule stratégie (Humboldt, Saussure selon Chomsky) ». Humboldt est dans *Critique du rythme* en 1982 ; et en 1985 dans « Poétique d'un texte de philosophe et de ses traductions : Humboldt, *Sur la tâche de l'écrivain de l'histoire* » dans *Les Tours de Babel* qui a été repris en 1999 dans *Poétique du traduire* ; et dans *Des mots et des mondes* en 1991, tout entier humboldtien ; dans « Penser Humboldt aujourd'hui »

1. Henri Meschonnic, « Penser Humboldt aujourd'hui », *La Pensée dans la langue, Humboldt et après,* Saint-Denis, PUV, 1995, p. 13-50.

dans *La Pensée dans la langue. Humboldt et après,* en 1995 ; dans « Continuer Humboldt » (dans le dossier électronique d'*Histoire épistémologie langage,* édité par Anne-Marie Chabrolle-Cerretini en 2002) ; et encore dans « Oublier Hegel, se souvenir de Humboldt » dans *Hegel. Zur Sprache. Beiträge zum europäischen Sprachdenken*[1].

Et si je fais ce rappel, ce n'est pas pour m'en auréoler, mais pour dire mon angoisse aujourd'hui de me répéter, de radoter en somme. C'est pourquoi j'ai eu recours, pour éviter cette calamité, à quelques aides, pour mettre un pied devant l'autre.

Juste une petite précision, si c'était nécessaire. Mais je tiens à la rappeler. C'est que quand je disais *Penser Humboldt,* je ne faisais pas de Humboldt le complément d'objet direct du verbe « penser », mais un *adverbe.* C'est important. Ça change beaucoup de choses. Comme quand j'ai intitulé un livre *Écrire Hugo,* en 1977, et un aimable contemporain avait écrit dans un compte rendu : ce n'était pas la peine, il l'avait déjà fait lui-même...

Comme le disait Jürgen Trabant (2002) dans le texte du dossier électronique d'*Histoire épistémologie langage* sur « L'édition des œuvres linguistiques de Humboldt : le sort d'un legs intempestif », en 1880 « son heure était passée ou, mieux peut-être, son heure n'était pas encore venue ». Le cas est impressionnant : *La Grammaire mexicaine* en 1994[2], *Le Dictionnaire du mexicain* en 2000[3]. Donc, en 1835, dit Jürgen Trabant, c'est « trop tard ou trop tôt, de toute façon à contretemps. C'est un legs intempestif ». C'est le cas de reprendre le titre de Nietzsche *Unzeitgemäße Betrachtungen,* des considérations intempestives (pas « inactuelles » comme le dit la traduction chez Gallimard). Et je me demande si ce n'est pas encore et toujours intempestif.

1. Henri Meschonnic, « Oublier Hegel, se souvenir de Humboldt », *Hegel. Zur Sprache. Beitiäge zum europäischen Sprachdenken,* Bettina Lindorfer et Dirk Naguschewski (dir.), Tübingen, 2002, p. 301-309.
2. Wilhelm von Humboldt, *Mexicanische Grammatik,* Manfred Ringmacher (dir.), Paderborn, Schöningh, 1994.
3. Eduard Buschmann, Wilhelm von Humboldt, *Wörterbuch der Mexicanischen Sprache,* Manfred Ringmacher (dir.), Paderborn, Schöningh, 2000.

La réalité historique, c'est qu'on a multiplié l'une après l'autre les manières de se débarrasser de Humboldt. Je rappelle ici le mot de Nietzsche, qui l'appelait, dans l'été 1888, « *der edle Flachkopf* – la noble tête molle[1] ». En fait, chaque retour à Humboldt, chaque relecture est une relance, tout sauf un ressassement.

Donc à la fois c'est vrai que « la dispersion intellectuelle du legs humboldtien » est « une très belle histoire », comme le dit Jürgen Trabant[2], mais en même temps je la vois, de mon point de vue, comme une ironie qui a son amertume. Oui, Humboldt montre amplement que le contemporain est un mauvais moment à passer. Et comme disait Denis Thouard dans sa préface aux *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise*[3] : « C'est peu dire qu'il n'est pas compris de ses contemporains. »

Mais surtout, et je crois que c'est ceci qui est le plus fécond, dans le cas de Humboldt, et c'est ce que fait aussi apparaître la reconnaissance tardive des écrits linguistiques, précédée de leur longue méconnaissance, c'est l'hétérogénéité des catégories de la raison, la séparation des savoirs en « sciences régionales » comme dit Horkheimer : la philosophie, à part, la linguistique, à part, et la suite : la poétique à part, l'esthétique à part, l'éthique à part, la philosophie politique à part. Et Humboldt est un antidote à ce poison.

Donc c'était un « philosophe du langage ». Mais je rappelle que certains ont dit que Wittgenstein n'était pas philosophe parce qu'il ne citait pas des philosophes. Et je crois me souvenir que Pierre Caussat avait dit, très pertinemment, que Humboldt était philosophe pour les linguistes et linguiste pour les philosophes – exactement : « Philosophe, Humboldt ? Du point de

1. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Nachgelassene Fragmente,* t. 13 de la *Kritische Studienausgabe,* Deutscher Taschenbuch Verlag, De Gruyter, 1980, p. 506.
2. Jürgen Trabant, « L'édition des œuvres linguistiques de Humboldt : le sort d'un legs intempestif », *Wilhelm von Humboldt, Éditer et lire Humboldt, op. cit.*
3. Jean Rousseau, Denis Thouard, *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise. Humboldt/Abel-Rémusat (1821-1831),* Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, 1999, p. 10.

vue des philologues, peut-être [...][1]. » Ainsi c'est plus grave que seulement pour « l'état de la linguistique elle-même » comme disait Jürgen Trabant[2]. Ce qui est déjà vrai, au XIXe siècle, non seulement avec « le projet de la linguistique historico-comparative », mais avec son centrage sur l'*indo-européen.* Quant à la *« diversité de l'esprit humain »,* la quête de l'origine encore aujourd'hui en est l'opposé même. Le livre de Merritt Ruhlen sur l'origine du langage en est l'exemple vivant. C'est la nostalgie de Babel qui pousse certains, et même pas une « unité historique derrière la diversité[3] », mais une unité mythique.

Quant à ce que Heidegger, ce grand homme de l'Être, fait de la diversité et des différences, j'ai montré dans *Le Langage Heidegger*[4] qu'il ne pouvait comprendre grand-chose à Humboldt, quand déjà Hegel n'y comprenait rien.

Donc, si Humboldt recommence « à partir des années soixante-dix[5] », ce n'est pas seulement Humboldt qui recommence, c'est peut-être aussi un autre rapport entre les catégories de la raison, un autre rapport entre les « sciences du langage » et ce qu'on appelle la « philosophie », dans ce que Saussure appelle la « théorie du langage ». Et c'est vrai, d'abord, que le projet de publication des écrits linguistiques est impressionnant, « 18 volumes, plus 4 volumes de lettres[6] » *plus* que l'édition de l'Académie de 1903-1936 en 17 volumes.

Quand Jürgen Trabant dit : « Personne ne lit plus l'allemand en linguistique. Je ne crois pas que des chercheurs aujourd'hui apprendront l'allemand pour lire les œuvres linguistiques de Humboldt et nos commentaires[7]. » C'est *doublement impossible* : 1) au nom de la sauvegarde de la diversité ; 2) et parce qu'il « resterait toujours le petit problème

1. Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi, op. cit.,* p. 14.
2. Jürgen Trabant, « L'édition des œuvres linguistiques de Humboldt : le sort d'un legs intempestif », *op. cit.*
3. *Ibid.*
4. Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger, op. cit.*
5. Jürgen Trabant, « L'édition des œuvres linguistiques de Humboldt : le sort d'un legs intempestif », *op. cit.*
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*

de la langue des textes commentés mêmes, des textes de Humboldt, qui sont, à quelques exceptions françaises près, écrits en allemand » !

Il est vrai que le passé, et le passif, du rapport ici, pour Humboldt, et par lui, entre la théorie du langage et la philosophie passe ou passait, par le pseudo-constat qu'il n'était pas considéré comme un philosophe tout en étant rattaché, confronté à la philosophie, en même temps qu'on ignorait – au sens anglais : on voulait ignorer – les écrits linguistiques.

Mais je me trompe, ce passé est encore au présent. Car c'est toujours l'état des rapports entre les sciences du langage et la philosophie. N'étant pas charitable, je n'en citerai comme exemple que le contresens de Ricœur sur Saussure[1] et l'exemple vaut d'autant plus que Ricœur est le représentant le plus respecté de la philosophie française contemporaine, donc le plus caractéristique, le plus révélateur.

Le problème de la théorie du langage, ce serait (qu'on ne le prenne ni comme une extravagance ni comme une arrogance assez insensée) d'être Humboldt aujourd'hui, dans et par la lecture renouvelée de Humboldt, d'être le Humboldt d'aujourd'hui, – comme, sur un autre plan, il y aurait à être Hugo aujourd'hui – c'est-à-dire de penser le multiple, la diversité, penser l'infini du langage, pour sortir des anthropologies de la totalité, du binaire un plus un égale tout (la sémiotisation généralisée de la pensée), de sortir de la confusion entre l'origine et le fonctionnement autant d'actualité qu'au XVIII[e] siècle, à en juger par Merrit Ruhlen. L'enjeu : penser la poétique comme anthropologie, la théorie du langage comme continu corps-langage, langage-poème-éthique-politique.

C'est un fait qu'il y a deux attitudes, une tension entre deux attitudes : étudier Humboldt pour le connaître, ou étudier Humboldt pour nous connaître, pour le situer historiquement ou pour nous situer historiquement. C'est un faux problème, bien sûr. Les deux sont inséparables. Mais il serait hâtif et imprudent de croire que les deux vont nécessairement ensemble. Car c'est le

1. Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, p. 268-269.

problème d'une définition de la pensée, c'est-à-dire des diverses activités de la pensée, à ne pas confondre entre elles.

Si je définis penser comme inventer de la pensée, s'inventer par une invention de pensée – et c'est ce que j'appelle d'abord penser – alors c'est toute la différence entre la *théorie* et le *savoir*: la théorie comme réflexion sur l'inconnu, le savoir comme maîtrise du connu. Or le problème du savoir, c'est que chaque savoir produit une ignorance spécifique, et ne sait pas qu'il la produit. Donc il empêche de savoir ce qu'il ne sait pas qu'il ne sait pas. En ce sens, un savoir est un maintien de l'ordre. Et l'histoire montre amplement que la pensée se heurte au maintien de l'ordre. À chaque époque. Et même chaque fois que quelqu'un invente, réinvente la pensée. Une autre activité de pensée est l'étude des inventions de la pensée. C'est le commentaire. À son tour, il peut soit renouveler une lecture – ce qui arrive, par exemple, avec Humboldt – soit transmettre du savoir. C'est la chaîne interprétative. Dans le premier cas, il participe de la pensée; dans le deuxième cas, du maintien de l'ordre. Une troisième activité de pensée est le travail d'enseignement. À son tour, il peut soit enseigner à s'inventer dans la pensée, à être des sujets, soit enseigner les savoirs à reproduire. Les deux ont une très grande diversité de dosages, mais schématiquement, on sait bien que dans l'immense majorité des cas, et selon l'âge et le niveau, l'enseignement se limite à du maintien de l'ordre.

Le problème de l'érudition est donc l'historicisme. J'entends par là une limitation aux conditions historiques de production d'une pensée, alors qu'il y a aussi l'historicité, non comme situation historique seulement, mais comme invention d'une pensée, dans sa situation de pensée, et une invention telle qu'elle transforme cette situation et qu'elle continue d'agir au-delà de sa situation historique et géographique, indéfiniment.

Tout en continuant de lire Humboldt, ce qui signifie aussi que je n'ai pas fini de le lire – et sans doute on n'a jamais fini de le lire – j'ai conscience que c'est peut-être seulement un certain nombre de passages, ou même de phrases, d'une force spéciale, qui ne cessent d'agir pour moi comme des relances de pensée. C'est un passage célèbre, bien sûr, comme: « *Sie selbst [die*

Sprache] ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia) – La langue – le langage – n'est pas un produit mais une activité » (*G.S.,* VII, p. 46). Et l'efficacité de cette distinction, c'est qu'elle transforme la notion de modernité.

Ou encore : « *In der Wirklichkeit wird die Rede nicht aus ihr vorangegangenen Wörtern zusammengesetzt, sondern die Wörter gehen umgekehrt aus dem Ganzen der Rede hervor* – Dans la réalité, le discours n'est pas composé de mots qui le précèdent, mais ce sont les mots au contraire qui procèdent du tout du discours » (*G.S.,* VII, p. 72). Et encore : « *Die Sprache liegt nur in der verbundenen Rede, Grammatik und Wörterbuch sind kaum ihrem todten Gerippe vergleichbar* – Il n'y a de langue que dans le discours lié, grammaire et dictionnaire peuvent à peine se comparer à son squelette mort » (*G.S.,* VI, p. 147). Je les relis pour le plaisir, même si ces propositions sont archi-connues, mais je ne vais pas abuser de ce plaisir et nous réciter tout Humboldt !

Ce qui est frappant, ici, c'est un rapport remarquable, doublement, à Saussure, pour la pensée et pour les avenirs de la pensée. Ce rapport entre Humboldt et Saussure est rendu ostensible par la publication, en janvier 2002, des *Écrits de linguistique générale,* qui renouvellent fortement la connaissance de Saussure.

Premier rapport : l'importance première du *discours* chez les deux. Elle n'apparaissait pas, avant, dans le *Cours.* Et c'est *Thätigkeit* et *Wechselwirkung* chez Humboldt et l'activité du sujet parlant qu'il désignait par *Beredsamkeit,* qui ne signifie pas alors « éloquence », Pierre Caussat traduisait « volubilité ». En parallèle avec *systématicité* chez Saussure.

Deuxième rapport : une longue méconnaissance, pour Humboldt, pris dans la *psychologie des langues* de Wundt et d'autres, et dans la grammaire générative de Chomsky, et comparable à une longue méconnaissance de Saussure, pris dans une fausse continuité avec le structuralisme alors qu'à mes yeux le structuralisme (Prague mis à part) est systématiquement un ensemble de contresens sur Saussure. Et je crois bien que c'est ce que les linguistes continuent d'enseigner. C'est pourquoi je suggère un petit tableau en neuf points où tout les oppose :

Saussure	le structuralisme
sémiologie	sémiotisme
le lien langue-parole, discours	l'opposition langue / parole
Synchronie-diachronie = histoire	l'opposition synchronie (état) / diachronie (histoire)
associatif / syntagmatique	paradigmatique / syntagmatique
système	*structure*
le radicalement arbitraire du signe comme historicité radicale	l'arbitraire compris comme du conventionnalisme
la théorie du langage postule une poétique	l'opposition entre le rationalisme du *Cours* / la folie des anagrammes
une systématicité toute déductive	du descriptivisme
le continu	le discontinu

Et c'est précisément le moment de rappeler qu'on opposait Saussure à Humboldt (ce que faisait, par exemple, Jean Quillien) dans la mesure même où on comprenait Saussure à travers le structuralisme, et comme l'ancêtre, le père du structuralisme. Or je pose le contraire, doublement : d'abord, les affinités conceptuelles entre Humboldt et Saussure ; ensuite, ce curieux parallèle, qui consiste en ceci que, chacun à sa manière, tous deux ont plus d'avenir que de passé, et connaissent récemment des relances de cet avenir. Et ces relances mêmes les rapprochent davantage.

D'où quelques observations. Du point de vue de l'attention au concept, que peut nous apprendre le non-rapport de Saussure au structuralisme, je proposerais que peut-être on ne traduise plus *Bau* par « structure » mais par *construction,* plus neutre et qui ne glisse pas subrepticement vers la confusion structuraliste entre *système* et *structure.*

Et si Saussure, lui-même relancé par son propre avenir, contribue à relancer Humboldt, et une pensée de la systématicité, du discours, est-ce qu'on ne peut pas voir un autre prolongement

de Humboldt, il me semble, pour le rôle reconnu à la traduction – « élargir la signifiance et la capacité expressive de sa propre langue[1] » – dans la préface fameuse de Walter Benjamin (1921) à sa traduction de poèmes de Baudelaire, « La tâche du traducteur ». Avec d'ailleurs le même mot, *Aufgabe,* que dans l'article de Humboldt sur « l'écrivain de l'histoire ». Car c'était la même reconnaissance que l'identité advient seulement par l'altérité, que chez Humboldt. Mais je crois que chez Humboldt elle était plus pensée en termes de discours, alors que Walter Benjamin, il me semble, situe l'inversion des directions en termes de langue, non de discours. En quoi, même si la plupart ne semblent pas le voir, tant ce texte de Walter Benjamin a été isolé et célébré, je dirais qu'il régresse peut-être par rapport à Humboldt. C'est un avenir, et c'est pourtant un passé.

Autre effet de théorie du rapprochement entre Humboldt et Saussure, il faudrait aussi faire attention à ne pas prendre, aujourd'hui, *système* au sens du XIXe siècle, au sens de Hegel et de Victor Cousin[2], système comme fermeture de doctrine. Le refus des systèmes n'a rien à voir avec la systématicité de la pensée qui est une cohérence, mais une cohérence ouverte de l'intérieur parce qu'on n'a jamais fini de l'explorer – une cohérence qui s'invente et se reconnaît – et qu'elle postule l'infini de l'histoire et du sens. Et on est encore loin d'avoir exploré tout ce qu'implique l'historicité. La systématicité, c'est ce que Spinoza appelait *concatenatio.* Justement Humboldt parle de *Zusammenhang der Rede.* Et bien sûr, le sens développé est « ce qui tient ensemble le discours » comme, à un endroit, le traduit Denis Thouard[3], et à un autre, « connexion ». Mais comment ne pas remarquer que *Zusammenhang,* c'est exactement le sémantisme du grec *sustêma.* Et c'est d'avance le mot, et le concept, de Saussure.

Autre point de discussion, si on garde en mémoire la *Wechselwirkung,* je ne sais pas si on a raison de dire que « la pensée de

1. Wilhelm von Humboldt, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage,* (trad. Denis Thouard), Paris, Seuil, 2000, p. 35-37.
2. Denis Thouard disait que Humboldt « s'est libéré d'un autre fétichisme, celui du système » (« La difficulté de Humboldt », *op. cit.,* à la note 2, p. 1).
3. Denis Thouard, « La difficulté de Humboldt », *op. cit.*

Humboldt n'est en rien dogmatique et déductive » *(ibid.).* Car il n'y a pas lieu de solidariser *dogmatif* et *déductif,* à moins de s'en tenir au sens du XIXe siècle de *système.* Et la pensée de Humboldt n'est certainement pas dogmatique, mais je crois qu'elle implique une relation déductive, par *interaction* : la systématicité de Saussure, qui est loin lui aussi d'être dogmatique.

La *systématicité* est nécessairement postulée dans le fameux usage infini de moyens finis : « *Sie [die Sprache] muß daher von endlichen Mitteln einen unendlichen Gebrauch machen* » (*G.S.*, VII, p. 99). Autre confirmation, toujours dans la différence bien sûr entre les deux pensées, mais dans leur rapprochement : la *Geltung,* la *valeur* (*G.S.*, VII, § 31), à rapprocher de la *valeur* de Saussure.

Mais de plus il y a un lien qui tient ensemble *systématicité* et *discours,* c'est la notion de *point de vue,* dans les *Écrits* de Saussure. Et elle aussi fait un lien avec Humboldt. Car il y a une nécessité du *point de vue,* chez Humboldt comme chez Saussure, quand Humboldt écrit : « *Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkt ausser demselben begriffen werden, und das besonnene Heraustreten ist eben so gefahrlos, als der Irrthum gewiss bei blindem Verschliessen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich* – Quelle que soit la façon dont on s'y prenne, le domaine des phénomènes ne peut être saisi qu'à partir d'un point qui lui soit extérieur, et le quitter avec circonspection ne comporte aucun danger, tout comme l'erreur est assurée, lorsqu'on s'y enferme aveuglément. L'histoire mondiale n'est pas compréhensible sans un gouvernement mondial[1] » (*G.S.*, IV, p. 50).

Ainsi, tous deux, Humboldt et Saussure, dans une communauté étonnante de pensée et de méconnaissance ultérieure de leur pensée, fournissent deux exemples remarquables de ce que je proposerais comme exemples pour un prolongement d'une pensée fameuse de saint Augustin dans ses *Confessions* (livre XI, chapitre XVIII). Il était sans doute le premier à proposer qu'au

1. Traduction française dans Wilhelm von Humboldt, *La Tâche de l'historien,* (trad. Annette Disselkamp et André Laks), Lille, PUL, 1985, p. 81.

lieu de la séquence linéaire courante *passé-présent-futur,* encore aggravée par la représentation tout aussi courante que le présent n'est rien, puisqu'il ne cesse de passer, mon enfance n'est plus, disait-il, mais quand j'y pense c'est au présent, mon avenir n'est pas encore, mais quand j'y pense, c'est au présent. Donc, il ne le théorisait pas ainsi, mais c'était implicite, il y a *un présent du passé, un présent du présent, un présent du futur.*

En somme, d'un certain point de vue (notion de Saussure dans ses *Écrits*), il n'y a que des présents. *Trois présents* différents, en même temps. Et je propose de prolonger cette intuition d'Augustin : il y a *trois passés* et *trois futurs* : un passé du passé, un passé du présent, un passé du futur, et un futur du passé, un futur du présent, un futur du futur. Ce n'est pas du tout un jeu de langage, et je peux le prouver.

Un passé du passé : un certain Poisson, auteur célébrissime de comédies au XVIIIe siècle. Totalement oublié. Et Sully Prudhomme, premier prix Nobel de littérature en 1901. Une parabole à lui seul.

Un passé du présent : je ne citerai pas de noms par charité chrétienne – c'est la banalité même. Mais par exemple continuer d'enseigner un Saussure structuraliste, c'est un passé du présent.

Un passé du futur : tout le travail de la théorie est là. Exemples du passé : les savoirs médicaux du XVIIe siècle sur la diffusion du sang, contre Harvey qui découvre la circulation du sang. Et certains aspects qui semblent avoir un futur sont d'avance au passé. Évidemment, le problème est qu'on ne le sait pas.

Un futur du passé : ici, beaucoup d'exemples. C'est sans doute, avec le passé du passé, le cas le plus fourni. Maurice Scève (*Délie,* 1534) recommence en 1828, et vraiment en 1920. Jean de Sponde en 1935 (grâce à Alan Boase), édité en 1949. Xavier Forneret est exhumé par André Breton. L'art des cavernes commence en 1911 – avant, ce qu'on en connaissait n'était pas considéré comme de l'art. Hugo aussi n'est plus, après les surréalistes, ce qu'il était en 1904. Et ici Humboldt et Saussure ont leur place. Mais c'est aussi ce qui est arrivé à Diderot, qui ne misait pas sur son présent.

C'est d'ailleurs une situation plus fréquente qu'on ne croit, tant l'histoire culturelle à la fois la cache et la montre – comme pour dada et le surréalisme, de leur temps. Mais aussi Verlaine et Mallarmé. Max Nordau, comme Zola et Brunetière, pensait que c'étaient des débiles mentaux et des charlatans. Et j'ajouterais ici la pensée du réalisme et du nominalisme, que les spécialistes muséifient au Moyen Âge alors que j'y vois une *donne* fondamentale du langage. J'y reviens plus loin.

Un futur du présent ? Mais si dans le même temps présent, il y a trois présents (un passé du présent, un présent du présent, un futur du présent), il y a certainement des rencontres qui se font, entre certains contemporains, et d'autres qui ne peuvent pas se faire. Il y a donc des contemporains qui ne sont pas des contemporains.

Un futur du futur ? C'est le problème des prévisions, des vraisemblances, et des conflits entre la pensée et le culturel, le problème des bouleversements du savoir par la théorie. Certainement la catégorie la plus hasardeuse.

Mais j'ai pourtant un exemple tout prêt. C'est que Humboldt a déjà commencé d'avoir le futur de son passé, mais Benveniste en est encore à attendre l'avenir de son avenir. Car au colloque de Cerisy de 1995, vingt ans après la mort de Benveniste, on a pu apprendre qu'il y avait des centaines de pages manuscrites de Benveniste sur la poétique, à part des reprises d'articles qui feraient un tome III des *Problèmes du linguistique générale,* et ces manuscrits sont encore pour longtemps inaccessibles. Or le peu qu'on a pu en apprendre laisse espérer des aspects qu'on ne connaît pas de Benveniste[1].

Un *futur du futur* ? J'y ajouterais cet exemple, ou cette proposition, que peut-être l'effet l'un sur l'autre du renouvellement de Saussure, du renouvellement de Humboldt, ayant des chances de produire un renouvellement dans la théorie du langage, on pourrait imaginer un jour où l'*obscurité* de Humboldt deviendrait

1. Henri Meschonnic évoque ici un ensemble de textes consacrés par Benveniste à l'étude des *Fleurs du mal.* Ces notes manuscrites ont été retrouvées, transcrites et publiées par Chloé Laplantine (Émile Benveniste, *Baudelaire,* Paris, Éditions Lambert-Lucas, 2011). [NDE]

une *clarté* au même titre que celle de Maurice Scève (au point que c'est son obscurité qui est devenue difficile à expliquer), et je verrais aussi se faire ce passage pour Mallarmé : j'ai écrit un essai que j'ai appelé « Oralité, clarté de Mallarmé » (*Europe*, janvier-février 1998, n° spécial Stéphane Mallarmé). Ce sont des contemporains qui sont de futurs obscurs.

Mais d'ailleurs, ce « plus d'avenir que de passé » n'est pas un bloc, un massif homogène. Il y a aussi, bien sûr, et c'est bien connu, des éléments dans la pensée du langage qui, chez Humboldt, sont du *ergon* plus que de l'*energeia*. C'est par exemple l'idée d'une perfection d'une langue, dans un type – c'était l'époque de l'admiration du modèle flexionnel – et il y avait chez Humboldt l'idée d'une perfection de la langue grecque.

Mais, par contraste même, cette marque d'époque fait d'autant ressortir que, avant Saussure, Humboldt met l'origine dans le fonctionnement : « pour inventer ce langage, il fallait déjà l'humanité[1] ».

Cependant, je viens de m'apercevoir que cette idée des trois passés et des trois futurs, que je croyais inventer, n'est pas tout à fait nouvelle, sinon peut-être dans tout son développement, car, partiellement, c'est même une banalité, puisque je viens de me rendre compte qu'une collection, aux éditions du Seuil, s'intitulait « L'avenir du passé », à propos d'un livre, d'ailleurs, dont le titre me ferait plutôt le mettre dans le passé du passé, puisque c'est *Adieu les philosophes, Que reste-t-il des Lumières ?* de Jean-Marie Goulemot, dont un compte-rendu figurait sur la même page du *Monde* du 28 décembre 2001 (p. 27) où il y avait un compte rendu du *Journal parisien* de Humboldt, et cet *Adieu aux philosophes* faisait état de « cruelles révisions », de l'« archéologie improbable de l'intellectuel », en pointant en particulier l'oubli où est tenu Montesquieu.

Mais en disant « plus d'avenir que de passé », je ne veux nullement impliquer une sorte de progrès, de progressisme dans l'histoire, une histoire linéaire de la pensée du langage. J'ai trop présente à l'esprit la pensée de Groethuysen (1931), dans *Anthro-*

1. Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre sur le Kavi*, *op. cit.*, p. 80.

pologie philosophique, des discontinuités de l'individuation, donc des régressions. Je n'aurai donc pas cette naïveté.

S'il n'y a que des *points de vue* sur le langage, il n'y a que des stratégies, donc pas de vérité (unique, et à interpréter, comme semblent faire certains philosophes en lisant des poèmes), pas plus de progrès dans la pensée que de progrès en art. S'il en fallait un seul indice, je mentionnerais la permanence mondialisée de Heidegger.

Il me semble que l'objet – et l'enjeu – réel du renouveau de Humboldt, ce dont il est peut-être le plus bel exemple, avec Saussure, c'est le devenir de la théorie du langage à travers son histoire, c'est l'avenir même de la théorie du langage. Ici, d'ailleurs, Saussure, à travers ses *Écrits de linguistique générale* édités il y a deux ans, donc aussi Saussure dans son propre avenir, travaille à l'avenir de Humboldt.

De ce point de vue, comme Jürgen Trabant[1] l'a montré, l'histoire des publications récentes des textes de Humboldt, des traductions de ses textes et des commentaires qui en renouvellent la lecture, cette histoire va dans le même sens que ce qui a lieu avec Saussure. Ce qui est frappant aussi, et qui renforce le rapport entre Humboldt et Saussure, en plus que tous deux sont des penseurs du point de vue et des penseurs de la systématicité *(Wechselwirkung),* c'est une analogie troublante. Ce n'est pas seulement que, dans les deux cas, il y ait publication étonnamment tardive d'écrits demeurés inaccessibles, mais dans les deux cas il y a cette alliance contradictoire entre une pensée systématique et une écriture fragmentaire et inachevée.

Ce qui est en jeu, par Humboldt, et grâce à son avenir, c'est, par sa lecture et au-delà, le renouveau d'une pensée du réalisme et du nominalisme, et particulièrement par la reconnaissance qu'il ne s'agit pas là d'une querelle médiévale mais d'une donne fondamentale du langage, la reconnaissance et le développement des effets éthiques et politiques du nominalisme comme sens de la diversité et des différences, où je

1. Jürgen Trabant, « L'édition des œuvres linguistiques de Humboldt : le sort d'un legs intempestif », *op. cit.*

tendrais à inclure la poétique dans une éthique en acte du langage. Car si je considère cette dualité de points de vue sur le langage en quoi consiste le couple réalisme-nominalisme, il est clair que jusqu'ici ces notions étaient remises au Moyen Âge, à une querelle du temps d'Abélard. Autrement dit, la conceptualité qui se joue là était mise au passé, et en somme oubliée. Au point que j'ai vu des professionnels de la pensée s'embrouiller dans les distinctions. Et, entre autres, j'avais, en 1995, dans *Politique du rythme, politique du sujet*[1], montré « comment le réalisme de Heidegger est vu comme un nominalisme par Rorty ». Un effet de la pensée Humboldt que peut dégager sa reconnaissance est la fécondité théorique du nominalisme, et le renouveau ainsi d'une vision sur le réalisme. Sur les effets éthiques et politiques du réalisme dans le théologico-politique.

Ici, juste une petite observation, qui s'inscrit tout à fait dans la pensée nominaliste du langage. C'est que le débat de la table ronde du dossier électronique d'*Histoire épistémologie langage*[2] semblait opposer *diversité* et *différence,* comme le faisait Denis Thouard[3]. Mais il est remarquable que *Verschiedenheit* est un mot qui a les deux concepts, ce qui joue aussi sur le rapport singulier/pluriel. Ainsi, dans sa traduction de l'*Introduction à l'Agamemnon* de Humboldt, Denis Thouard, à deux lignes de distance[4], traduit *Verschiedenheiten* par « des différences » et *Verschiedenheit* par « diversité » et il a, à mon sens, tout à fait raison. Ce qui montre bien le lien entre les deux concepts, même si c'est « l'altérité qui est au cœur de la discussion »[5]. Et le passage du pluriel au singulier, de *Verschiedenheiten* à *Verschiedenheit* chez Humboldt, de 1827-1830 à 1835, est révélateur du caractère synthétique de la diversité, par rapport au caractère analytique du pluriel.

1. Henri Meschonnic, *Politique du rythme. Politique du sujet,* Lagrasse, Verdier, 1995.
2. Dirigé par Anne-Marie Chabrolle-Cerettini, *op. cit.*, p. 1, n. 2.
3. Denis Thouard, « La difficulté Humboldt », *op. cit.*
4. Willhelm von Humboldt, *Sur le caractère national des langues, op. cit.*, p. 34-35.
5. Denis Thouard, « La difficulté Humboldt », *op. cit.*

Comme autre prolongement de la table ronde, je me permettrais de suggérer qu'il n'y a pas de dualité *poétique/théorie*[1]. Parce que du point de vue où je me place, la poétique est la théorie, au sens où la théorie est la réflexion sur l'inconnu, sur ce que les savoirs tels qu'ils sont constitués (essentiellement le signe) empêchent de savoir : le continu corps-langage, le poème comme acte éthique et système de discours, le continu langage-poème-éthique-politique.

Et je voudrais ici tâcher, sans trop espérer y réussir, d'éclaircir une certaine incompréhension qu'il peut y avoir sur ce que j'appelle la *poétique.* Mot remarquable par l'addition de concepts différents qui ont pu s'y loger, d'Artistote à Jakobson et Genette... Je sais bien qu'il faut ne pas se comprendre pour se comprendre, et que les deux sont liés, que « tout comprendre est toujours en même temps un non-comprendre – *Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen* » (*G.S.,* VII, p. 64), mais je tiens quand même à essayer d'éliminer quelques malentendus, dans la mesure où j'essaie de penser Humboldt, et où l'histoire même de la poétique et de la pensée du langage, toutes deux dominées par la pensée du signe, produit spontanément, je veux dire historiquement, du contresens. C'est toujours le combat du signe et du poème.

Mais j'ai justement essayé de montrer, dans le travail sur Spinoza que j'ai intitulé *Spinoza, poème de la pensée*[2] que le signe, ou le style, ou l'absence de la théorie du langage, chez les philosophes, était du passé de la pensée. Il y a la question du rapport entre la *poétique* et la pensée, ce qui appelle d'abord une précision sur *ce que j'entends par poétique.* La littérature, dit d'une belle formule Denis Thouard, est le « laboratoire de l'*energeia* des langues[3] ». Je dirais plus largement l'*invention de pensée* – sous toutes les formes. C'est tout le problème du rapport entre la théorie du langage et la poétique, où je prendrais garde de ne pas y voir un immanentisme à moins de le considérer comme

1. *Ibid.*
2. Henri Meschonnic, *Spinoza, poème de la pensée,* Maisonneuve et Larose, 2002.
3. Denis Thouard, « La difficulté Humboldt », *op. cit.*

une démarche formelle. Auquel cas, à son insu, on pense dans le dualisme du signe, « en forme et en sens » *(ibid.).* Si la poétique est l'étude du mouvement du sens, il ne peut plus s'agir de « formalisation » *(ibid.),* entendue comme « poéticité » et opposée à l'« argumentation », elle, du côté de l'« universalité ».

Et il n'y a pas une « logique des idées » à « privilégier » par rapport à un « respect du rythme » *(ibid.),* qui retrouve du coup son acception classique, et c'est aussi un passé du présent, parce que le rythme et les idées sont un seul et même mouvement. Rien à voir avec le « langage naturel où joue le rythme » *(ibid.),* puisque c'est un *système de discours.* Ce qui met aussi au *passé de la pensée* l'identification de la poétique à l'esthétique. De ce point de vue, la poétique englobe une herméneutique : elle est l'étude de l'*energeia.*

Mais si je regarde l'ensemble des présents, je veux dire le passé du présent, le présent du présent, le futur du présent, en même temps que le présent du passé et le présent du futur, je me dis que peut-être l'*energeia,* c'est d'avoir plus de futur que de présent. Chacun ses illusions, mais aussi qu'est-ce que l'avenir, sinon d'être comblé de présents…

31. Être Hugo aujourd'hui, ou l'invention de pensée comme arme. Les intellectuels et l'exil[1]

La pensée comme dissidence

Être Hugo aujourd'hui, c'est autre chose que lire et étudier Hugo aujourd'hui. Comme on va le voir.

Il n'est pas nécessaire d'être chassé de son pays, ou contraint de se sauver, et sauver sa vie, pour être en exil. Il n'est pas nécessaire d'être un exilé politique, un réfugié loin de son pays, pour être en exil. L'exil est une situation intellectuelle plus qu'une situation géographique. C'est avant tout un refus des conformismes qui ont le pouvoir. Même si c'est la plupart du temps aussi et d'abord une expatriation, un arrachement forcé à un lieu et à une langue d'enfance et de bien-être.

Quand Hugo rentre en France en 1871, il continue d'être en exil. Et parce qu'il a dit à l'Assemblée nationale que Garibaldi était le seul général à n'avoir pas été battu par les Prussiens, un député lui dit : « Monsieur Victor Hugo ne parle pas français. »

Non seulement l'exil peut aussi être intérieur mais la résistance est d'abord et toujours intérieure. Elle est le devoir de l'éthique de la pensée. L'exil de l'intérieur, c'est la dissidence.

Et chaque époque ayant ses associations d'idées, ses idées bloquées, arrêtées par le pouvoir qu'elles se sont constituées, chaque époque, chaque lieu produit par réaction ses propres dissociations d'idées, ses propres refus des idées en place. Et c'est exactement la définition du rôle de l'intellectuel dans la société : être la mauvaise conscience de son temps.

De ce point de vue, la différence entre l'exil volontaire et l'exil involontaire, forcé, cette différence disparaît.

1. Paru dans *Fortunes de Victor Hugo*, sous la direction de Naoki Inagaki et Patrick Rebollar, Maisonneuve et Larose, 2005.

On pourrait même dire que tout artiste n'est peut-être vraiment un artiste, c'est-à-dire un inventeur d'une nouvelle manière d'être soi-même, de faire la pensée, ou la poésie, ou la peinture, ou tout autre art, que s'il est en exil, en soi-même, et d'abord en exil de l'art installé, de la pensée installée.

De ce point de vue la culture est au moins double :

1) il y a l'accumulation et l'installation, avec tous les pouvoirs – des effets de mouvements anciens qui tendent à être statiques, à se préférer eux-mêmes, et à se répandre, étant installés ;

2) et il y a les mouvements qui en naissent et remettent en question l'établissement, le refusent.

Et là se situe le rapport au politique, à la politique. Parce que de ce point de vue l'art est d'abord éthique. C'est le refus éthique du politique, et surtout du théologico-politique.

C'est l'éternel « J'accuse » de Zola au moment de l'affaire Dreyfus. C'est-à-dire une parabole de la résistance comme universel de l'éthique, de la pensée et de l'art tout ensemble.

Hugo, à la fois en arrière et en avant de nous, peut servir d'exemple, pour montrer que la pensée, le poème, l'éthique et la politique doivent être une seule et même invention de pensée, inséparablement tous les quatre et se transformant l'un l'autre pour lutter contre le maintien de l'ordre, qui est l'écrasement d'une vie humaine. Une *vie humaine* se définissant par une pensée libre, et non biologiquement.

Dire *maintien de l'ordre* signifie qu'il n'y a ni vie humaine, ni pensée, ni liberté. Donc un état où il n'y a pas de poème, mais un état où il peut y avoir beaucoup de choses qui ressemblent à des poèmes, qui ressemblent à de la pensée, qui ressemblent même, pour certains, à la liberté. Qui ressemblent à la vie. Mais sont inférieures à la vie. Au sens que je dis. Des effets seulement sociologiques.

Le maintien de l'ordre, c'est la représentation commune (c'est-à-dire sémiotique) du langage, la représentation commerciale de la littérature, la représentation esthétique de l'art, la représentation abstraite de l'éthique, la représentation du politique séparé de l'éthique, du poème et de la pensée. Une représentation biologique ou biologisante du langage et de la vie,

ou sociologique. Ce qui revient au même. Une vie seulement animale.

Lutter contre le maintien de l'ordre participe de l'utopie, et de la prophétie.

Et Hugo, du point de vue où il tient ensemble le langage, le poème, l'éthique et le politique, commence vers 1850. Avant, il se prépare. Même s'il ne le sait pas. Dans *Châtiments,* il détruit l'opposition traditionnelle entre langage poétique et langage ordinaire.

Dans son écriture poétique de l'exil *(Les Contemplations, Dieu, La Fin de Satan, La Légende des siècles)* il réinvente l'épopée. En quoi se montre et se cache une parabole : que tout poème est épopée, beaucoup plus que ce qu'on a appelé le lyrisme.

Ce qui a fait de Hugo ce qu'il est, c'est l'exil et ce qu'il a su en faire. Et comme il ne manquait pas non plus d'humour, il a écrit dans un carnet : « on aurait dû m'exiler plus tôt ».

Et par l'épopée, il invente une prose du poème, tout comme ses romans inventent un poème de la prose, dans *Les Misérables, Les Travailleurs de la mer, L'Homme qui rit* et *Quatre-vingt treize.*

Un continu. Où le politique est pensé dans et par le poème. Ce qui neutralise la notion de littérature engagée, d'écrivain engagé. Notion instrumentaliste qui participe de la simple juxtaposition, donc de l'hétérogénéité des catégories de la raison. Où le poème n'est plus qu'un tract, à peine enrobé de lyrisme, pour en faire un bonbon, une sucrerie de la politique. C'est le sujet philosophique qui fait l'auteur engagé, non le sujet du poème, qui n'a avec lui qu'une ressemblance superficielle.

Ainsi, il y a deux sens qu'il est capital, poétiquement, de distinguer, dans l'expression apparemment claire d'écrivain *engagé.* Il y a un sens superficiel, et même trompeur. Où il n'est question que d'énoncer. Auquel cas, du coup, la fausseté se dédouble. Car s'il n'y a qu'un énoncé, ce n'est pas un poème. Donc ce ne peut pas être un poème engagé. Il y a bien de l'engagement, mais pas de poème. Juste une tambourinade. Alors même l'engagement n'est plus un engagement. C'est pour le bon entendeur qu'il y a un salut.

Mais si le sujet du poème tout entier est engagé dans son poème, il est tout entier éthique et politique. Il peut même alors ne pas parler de politique pour être politique. L'opposition banale entre les thèmes est abolie. Comme l'opposition entre *tu* et *je* est abolie : « Ah ! insensé, qui crois que je ne suis pas toi ! » dit la préface des *Contemplations.* C'est ce qui a lieu par exemple avec le poème de Maïakovski, *Sur ça,* ou *Liberté* d'Éluard, le mot « liberté » s'étant substitué à un prénom féminin.

Hugo, l'inconscient du XXIe siècle

Il y a les écrivains qui ont eu une activité politique, et ceux qui ont seulement été des écrivains. Mais la notion d'écrivain engagé, ou d'*intellectuel* – terme d'insulte d'abord, lancé par les antidreyfusards à Zola – ne tient pas en elle-même à un engagement dans l'institution. Elle met en jeu un rapport d'intériorité réciproque, d'inséparabilité entre l'écriture, le politique et la politique. Hugo a aussi été un homme politique, député, puis sénateur. Chateaubriand a été ministre. Malraux aussi. Lamartine, député. Claudel, ambassadeur. Saint-John Perse était Alexis Léger, en politique. Mais l'engagement n'est réel que quand il est inséparable de l'écriture. Ce n'est pas le directement politique : c'est du politiquement poétique de part en part.

La juxtaposition seule ne suffit pas. En ce sens ni Claudel ni Saint-John Perse, malgré leur carrière politique, ne sont des écrivains engagés. Chateaubriand, oui. Mais le rapport à l'institution n'est pas nécessaire. Parce que c'est une affaire de la pensée, non du pouvoir. Toute la différence entre un écrivain engagé et un politique.

Et Hugo n'est pas un politique, parce qu'il intervient par sa pensée et son écriture, pas par le pouvoir. Ce qu'il dit en 1848 : « Je veux l'influence et non le pouvoir[1]. »

1. Lettre à Paul Lacroix du 10 décembre 1848. Citée par Franck Laurent dans Victor Hugo, *Écrits politiques,* anthologie établie et annotée par Franck Laurent, Le Livre de poche, 2001, p. 16.

Jusqu'à la dernière phrase, sans doute, qu'il ait écrite, le 19 mai 1885 : « Aimer, c'est agir[1]. »

C'est ce que Hugo a été, même et contre son inscription politique directe et son origine sociale. D'où la vanité d'opposer, comme il a souvent été fait, le jeune royaliste au républicain de 1850 et après. Sa constante a toujours été le refus du monde comme il est. Il dit en 1869 : « Mon socialisme date de 1828[2]. » C'est-à-dire du *Dernier jour d'un condamné.* Ce qui signe chez lui l'inséparabilité du poème, de l'éthique, du social et du politique.

Député de droite en 1848, il demande des mesures contre la misère en 1849, visite les caves de Lille. Il n'a pas cessé d'être perçu comme un traître par la bourgeoisie, sa classe sociale d'origine.

C'est son écriture qui milite, son théâtre et ses batailles : *Marion de Lorme,* interdite par la censure en 1829, la bataille autour d'*Hernani* en 1830, *Le Roi s'amuse* interdit par la censure après la première représentation, *Claude Gueux* contre la peine de mort en 1834. C'est un écrivain à scandale.

Il a toujours été contre le « parti de l'Ordre ». Jusqu'à monter sur les barricades en décembre 1851 et à être proscrit. En exil c'est par son œuvre qu'il agit.

Napoléon-le-Petit en 1852. Diffusion clandestine. *Châtiments* en 1853, mais dont l'effet de masse n'a lieu qu'à sa réédition en 1870. Il sait intervenir : *Histoire d'un crime* est le récit du coup d'État de 1851, mais Hugo le publie en 1877, parce qu'il y a la menace d'un coup d'État de Mac Mahon, et il fait précéder son livre par : « Ce livre est plus qu'actuel ; il est urgent. Je le publie. »

Sa production de l'exil fait de lui le plus présent des absents, en sens contraire du temps qui passe. Comme Franck Laurent l'a observé, il est, en 1840, pour Baudelaire, Flaubert, une

1. Victor Hugo, *Choses vues, souvenirs, journaux, cahiers 1830-1885,* texte présenté, établi et annoté par Hubert Juin, avec des révisions pour la présente édition ; Gallimard, 1972 ; 2002, p. 1391.
2. Dans son discours au Congrès de la Paix à Lausanne. *Actes et Paroles,* I, *Avant l'exil,* 1875. Dans l'anthologie de Franck Laurent, p. 250.

« référence vieillie[1] » ; pour les jeunes de 1860-1870, Verlaine, Mallarmé, Zola, Rimbaud, c'est un contemporain, « pas un ancêtre ». Les quarante-huitards ont vieilli. Lui, il a rajeuni en trente ans.

Sa production littéraire par elle-même, dans son exubérance, est une provocation politique pour l'Empire[2]. C'est par fidélité à lui-même qu'il refuse l'amnistie proposée en 1859.

Sur son rocher, il est devenu poétiquement un combattant internationaliste. Il intervient pour toutes les causes au nom des « combattants de l'idée », expression de 1866, pour « la République sociale universelle ». Pour John Brown, pendu en 1859 parce qu'il luttait contre l'esclavage ; contre l'attaque franco-anglaise de la Chine en 1861 ; contre la répression d'une insurrection en Pologne par l'armée russe en 1863 ; pour les « hommes de Puebla » au Mexique en 1867 ; pour protester contre les pogromes russes de 1882 contre les Juifs en écrivant directement au tsar.

« Intolérant pour les intolérants[3] », tout en lui est intervention. Penser, c'est agir. Il rassemble lui-même ses interventions dans ses recueils d'*Actes et paroles*. Son « solitaire, solidaire », il le pratique. Il reste dans Paris assiégé, l'hiver 1870-1871, alors que ceux des beaux quartiers ont fui, les « francs-fileurs[4] ». Puis il est seul à lutter pour l'amnistie aux communards, de 1871 à 1880, de nouveau objet de haine pour la droite monarchiste catholique. Il donne asile aux réfugiés chez lui à Bruxelles après la chute de la Commune. Sa maison est attaquée. Il est chassé de Belgique.

Toute son écriture déborde le politiquement correct, le théologiquement correct, le poétiquement correct. L'utopie est le lieu chez lui de ce qu'on appelle l'antithèse : « il est difficile

1. Préface de Franck Laurent à *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 27.
2. *Les Contemplations* en 1856, *La Légende des Siècles* en 1859 (Flaubert adore), *Les Misérables* en 1862, *Les Travailleurs de la mer* en 1866. Moindre succès, mais présence jusque dans l'hostilité, pour *William Shakespeare* en 1864, *Les Chansons des rues et des bois* en 1865 (la sexualité, à cet âge !), *L'Homme qui rit* en 1869.
3. Dans *Mes fils*, en 1874.
4. Mot d'alors, que rappelle Franck Laurent, p. 35.

de composer le bonheur de l'homme avec la souffrance de la femme[1] », « Instruire, c'est construire[2] ».

Hugo est de ceux qui montrent que la politique est langage, que le langage peut préparer le politique : « l'avenir vient vite[3] ». Il dit au parti clérical : « vous êtes la maladie de l'Église[4] ». Poussé à l'anticléricalisme par la politique cléricale réactionnaire à partir de 1849, Hugo dissocie le divin du théologico-politique. C'est ce qui lie, pour lui, « le droit de l'enfant[5] », le combat pour que l'État ne soit pas « autre chose que laïque », le devoir de « combattre et détruire la misère ».

Ce devoir de résistance le met à contre-époque. Dès 1842, dans son texte sur *Le Rhin,* il pense « l'union de l'Allemagne et de la France », pour « le salut de l'Europe, la paix du monde ». Dans *Paris-Guide,* pour l'Exposition universelle de 1867 : « le continent fraternel, tel est l'avenir », une idéalisation sans limites : « l'Humanité, nation définitive », et « France, adieu ! tu es trop grande pour n'être qu'une patrie ». Et en 1869 à Lausanne : « République et socialisme, c'est un. »

Mais l'utopie chez lui n'est pas un discours d'aveuglement, elle est le « droit de penser[6] ». La défaite française de 1871 lui fait prophétiser l'enchaînement des guerres de revanche du XXe siècle : « l'immense insomnie du monde va commencer./Il y aura désormais en Europe deux nations qui seront redoutables ; l'une parce qu'elle sera victorieuse, l'autre parce qu'elle sera vaincue[7] ».

Hugo a les rêves du XIXe siècle, mais il demeure l'inconscient du XXIe siècle.

1. « La femme », 8 juin 1872, dans *Actes et Paroles,* III, *Depuis l'exil,* 1870-1876. Paris, 1876.
2. « La liberté de l'enseignement », 1850, *Actes et Paroles,* I, *Avant l'exil.*
3. En 1848, sur la plantation d'un arbre de la liberté place Royale [place des Vosges].
4. Dans le discours sur la liberté de l'enseignement.
5. Dans son discours de 1850 sur l'« instruction gratuite et obligatoire ».
6. Dans son discours sur l'interdiction de représenter *Le Roi s'amuse,* 19 décembre 1832.
7. « Pour la guerre dans le présent et pour la paix dans l'avenir », Bordeaux, Assemblée nationale, 1er mars 1871. *Actes et Paroles,* III. Dans l'anthologie de Franck Laurent, p. 260.

La pensée comme résistance

En ce sens, Hugo est autant utopie, c'est-à-dire nulle part, de son temps, qu'aujourd'hui. C'est pourquoi il est d'autant plus actif, d'autant plus critique, d'autant plus prophétique. Il avait écrit que « les poètes ont peur de devenir prophètes ». Lui, il n'avait pas peur, ou plutôt il vivait dans la peur, ami avec la peur.

Actif, c'est-à-dire contre. Intempestif. Au sens de Nietzsche dans *Unzeitgemässe Betrachtungen, Considérations intempestives*: « *das heisst gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zu Gunsten einer Kommenden Zeit – zu wirken* – c'est-à-dire contre le temps et par là sur le temps et, j'espère, en faveur d'un temps à venir. »

Et c'est son activité-poème qui fait son action politique ensuite.

Hugo est la mauvaise conscience de son temps.

Les faux intellectuels sont la bonne conscience de leur temps. Toujours dans les bonnes causes.

Et quand le poème est inséparablement transformation de la poésie, transformation de l'éthique, transformation du langage, transformation de la politique, d'une part il est réellement poème, c'est-à-dire un poème qui continue d'être poème; d'autre part, il réduit à l'état de déchet d'époque, d'avance, tout ce qui se fait comme activité ludique de l'amour de la poésie.

Autrement dit, Hugo est un critique de ce qui s'écrit aujourd'hui en France. Et ailleurs. Car les conditions du poème sont des universaux du poème, pas des circonstances particulières.

Par là Hugo est un critique des réductions auxquelles se livrent certains exploiteurs du commémorationnisme, quand ils le réduisent à du politique seul, ou à de la sexualité seule, ou à des bons sentiments seuls. Ce qui fait que, invisiblement, plus Hugo est célébré dans l'année de son bicentenaire, plus il est absent. Les clichés 2002 peuvent être l'envers des clichés 1902, mais ce sont toujours des clichés: la gaudriole lors de l'enterrement de Hugo a succédé au Hugo des familles. Autre manière, et, de plus, sûre d'elle-même, de le manquer, sans le savoir.

Et son activité est pourtant là, mais au bord de l'invisible, toujours autant asociale que du temps de l'insuccès de *L'Homme qui rit*. Ou du succès posthume de sa réduction aux bons sentiments dans *L'Art d'être grand-père*, vers 1902.

Une activité de résistance. Penser est une activité éthique. Une invention éthique.

Résistance, c'est le maître-mot, ou ce qui devrait l'être, pour tout intellectuel, mais aussi tout homme qui ne sépare pas la vie, la pensée et la liberté. Mais c'est peut-être là, déjà, et de toujours, la définition de l'intellectuel.

Spinoza définissait *une vie humaine* non par la circulation du sang mais par la pensée. Et beaucoup d'humains sont trop pris par les problèmes de circulation du sang, c'est-à-dire de vie tout humblement biologique, pour avoir la possibilité de penser. Beaucoup aussi, sans doute en grande partie les mêmes, ne savent pas ou ne savent plus ce qui est la liberté pour assurer l'interaction, l'inséparation vitale entre la vie (humaine), la pensée et la liberté. Aussi c'est bien le rôle des intellectuels que de tenir cette triple relation.

Sans quoi ils sont des professionnels de la communication ou de tel ou tel savoir (sans voir ce que chaque savoir produit d'ignorance), ou des professionnels de l'enseignement. Au sens où tout ce qui relève du commentaire, ou de l'explication, sans être en rapport avec une invention de pensée, une transformation de la pensée, une critique de la pensée, n'est que du maintien de l'ordre.

Résistance, c'est peut-être le mot qui fait de la pensée à la fois une prophétie et une utopie, au sens où l'utopie et la prophétie ont nécessairement en commun de refuser le monde tel qu'il est, avec ses petits et ses grands pouvoirs, qui sont assis sur la pensée et qui l'étouffent, au sens où l'utopie et la prophétie ont en commun de refuser les idées reçues, qui sont des fossiles théoriques qu'on a dans la bouche.

Et si la résistance consiste à lutter pour préserver le rapport entre la vie, la pensée et la liberté, un rapport tel que si l'un des trois seulement est manquant il n'y a aucun des trois, alors je dirais que l'ennemi majeur de la vie, l'ennemi majeur de la

pensée, l'ennemi majeur de la liberté, aujourd'hui, c'est le théologico-politique. Ce n'est pas nouveau. Mais c'est actuellement l'ennemi le plus dangereux et le plus puissant.

Et comme la vie, la pensée, la liberté sont de l'ordre de l'infini – infini de l'histoire et infini du sens – le théologico-politique est de l'ordre de la totalité. Qui est finie et binaire.

C'est-à-dire que c'est une anthropo-théologie de la totalité et du totalitaire. Parce que toute anthropologie de la totalité est très simple. Elle est essentiellement binaire. Elle est : un-plus-un égale tout. Elle est moi-la-vérité contre le chaos.

C'était, il y a un siècle, l'anthropologie de Lévy-Bruhl, le logique et le prélogique, c'est-à-dire le civilisé (normal, occidental, blanc) et le sauvage.

Aujourd'hui c'est l'islamisme avec son utilisation mondialisée des *Protocoles des Sages de Sion,* et Arafat (on ne le sait pas assez) a préfacé *Mein Kampf* en 1978 – livre qu'on trouve au stand de la presse à l'aéroport d'Amman, dernière édition par l'Autorité palestinienne en 1999. C'est l'islamisme avec son antioccidentalisme, où l'Occident tout entier est assimilé à la juiverie internationale, comme aux beaux temps de Gobineau et de Drumont – *les Juifs rois de l'époque.*

Auquel cas, selon un mot de 1968 qui n'a pas vieilli et qui s'étend même au-delà de ce qu'on croit, « nous sommes tous des Juifs allemands », Juif ou pas Juif, Allemand ou pas Allemand.

Et on retrouve, déplacés, amplifiés, tous les démons des années trente du siècle dernier. En continu. La différence de siècle n'étant qu'une illusion d'optique : l'illusion du discontinu qui recouvre le continu.

Mais c'est aussi le cas de tout antioccidentalisme, qui est une pensée de l'amalgame, en ce qu'elle confond universel et universalisation du modèle occidental et fait du paquet fusionnel modernité (déjà elle-même un paquet de confusions entre la modernité philosophique, la modernité artistique et la modernisation), capitalisme, impérialisme (toujours uniquement « occidental » bien sûr) et démocratie une seule « affaire de blancs ». Pour mieux rejeter la démocratie.

Et on retrouve le rapport essentiel entre les choses du langage, les choses du religieux et les choses du politique, et de la politique.

Résister, c'est donc résister sur plusieurs fronts.

Pour dire d'un coup, et redire, parce qu'on ne le redira jamais assez, ce qui me semble le plus fort à penser, à vivre et à défendre, aujourd'hui, et à l'exemple de Hugo, c'est l'interaction et l'inséparation entre la pensée et la pratique du langage, la pensée et la pratique du poème et de l'art, la pensée et la pratique de l'éthique, la pensée et la pratique du politique et de la politique.

Et même je dirais que dans ces quatre, c'est l'éthique qui est partout, mais ce n'est plus l'éthique des philosophes.

S'il y a à penser et à enseigner le continu langage-poème-éthique-politique, il y a à faire comprendre la nécessité d'une critique de l'hétérogénéité des catégories de la raison, c'est-à-dire de la pensée des Lumières, qui a produit les sciences dites humaines ou sociales ou sciences de l'esprit, et les disciplines universitaires aujourd'hui. Et c'est ce qu'on n'enseigne à ma connaissance nulle part, ce qui montre bien qu'il s'agit d'une utopie, mais une utopie contient une force intérieure pour faire exister ce qui n'existe pas, ou ce n'est pas une utopie.

Le monde comme il est, c'est la linguistique, à part ; l'étude de la littérature, à part ; l'étude de l'éthique, à part ; l'étude du politique, à part.

Cette hétérogénéité est préparée et précédée par l'hétérogénéité interne du signe – la forme et le contenu –, qui se généralise et se distribue dans une série de six paradigmes, les six paradigmes du signe :

– le *paradigme linguistique*

qui n'est pas seulement le dualisme de la forme et du contenu, ou du sens, mais aussi une relation spécifique où le signifiant est escamotable-escamoté et maintenu, et le signifié est en pratique tout ce qui reste du signe – ce que la traduction telle qu'elle est couramment pratiquée vérifie immédiatement ; et ce paradigme se reproduit avec une homologie de fonctionnement dans toutes les dérivées du signe, l'opposition confuse poésie/prose, vers/prose, et la notion de style, qui est tout ce que le signe permet de penser du poème ;

– puis vient un *paradigme anthropologique*

qui oppose le langage et la vie, l'écrit et l'oral ;

– puis un *paradigme philosophique*

qui oppose les mots et les choses, la convention et l'origine ;

– puis un *paradigme théologique*

qui oppose l'Ancien Testament au Nouveau Testament dans la théologie chrétienne de la préfiguration : le Nouveau est le sens de l'Ancien – réalisation parfaite du signe, et paradigme culturel mondialisé ;

– puis un *paradigme social*

qui oppose l'individu et la société, avec les déviations de certains sociologues contemporains qui voient, à partir de l'individu, l'individualisme et l'hédonisme comme destructeurs de la société occidentale ;

– et enfin un *paradigme politique*

qui oppose, dans le *Contrat social,* la majorité et la minorité, la majorité identifiée au Souverain, symboliquement, pour Jean-Jacques Rousseau.

C'est tout cet ensemble qui fait la représentation commune et mondialisée du langage, et pas seulement le signe, au sens de la linguistique traditionnelle.

Et cet ensemble a trois effets pervers :

– il est du discontinu seul et il empêche de penser et de reconnaître qu'il y a aussi du continu dans le langage ;

– c'est lui qui régit la pratique dominante du traduire où ne reste que le sens des mots, parce qu'il ne connaît que les unités discrètes et discontinues du signe : phonèmes, mots, phrases ;

– c'est lui qui empêche de connaître et reconnaître le rôle du corps dans le langage écrit, et dans l'invention de la pensée.

De là le continu langage-poème-éthique-politique oblige à repenser la question des sujets.

Penser le radicalement historique

En ce sens, penser l'interaction langage-poème-éthique-politique demande de penser Spinoza, de penser Humboldt, de penser une théorie critique au sens de Horkheimer. De penser

le rythme et le continu et de faire une critique radicale de 2500 ans de pensée grecque du langage, qui est seulement une pensée du discontinu, à partir de Platon.

Mais aussi de penser la séparation et la distinction entre le *sacré,* le *divin* et le *religieux*:

– le sacré comme mythe de l'union primitive des mots et des choses, où le divin comme principe créateur de vie est mêlé à une divinisation et à une nominalisation des forces naturelles, avec l'implication d'un rapport magique au monde;

– le divin radicalement séparé d'avec le sacré dans Exode (3,14), où le divin devient, par la disparition de la possibilité de le nommer, la transcendance absolue du principe créateur de la vie et du pacte qui le lie à tout ce qui vit, et c'est de cette transcendance absolue du divin que procèdent l'infini de l'histoire et l'infini du sens;

– ce qui fait apparaître que le religieux est une socialisation, une captation, une institutionnalisation, une appropriation du divin à son profit, et qui théologise l'éthique et le politique. D'où il ressort que le théologico-politique est ce qui fait du religieux une catastrophe arrivée au divin.

D'où la nécessité, pour penser ensemble la vie, la pensée, la liberté, de *déthéologiser* l'éthique, de déthéologiser le politique et la politique. Sinon, c'est la terreur, qu'on observe parfaitement aujourd'hui. Et la résistance implique le mot de Saint-Just: « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté. »

C'est ce qu'il fallait démontrer. Que le théologico-politique est aujourd'hui le plus grand ennemi non seulement de ce qu'on appelle « l'Occident », mais, plus massivement, encore, parce que c'est un fascisme d'un nouveau genre, un ennemi de la liberté de tous, de la pensée et donc de la vie, pour tous.

Hugo voyait le XXe siècle comme le temps d'une république universelle, d'une paix et d'une langue universelles. Mais ce ne sont pas ses illusions (d'époque) qui font sa permanente intempestivité, c'est l'activité éthique du poème en lui.

Être Hugo aujourd'hui, ce n'est donc pas l'étudier seulement, ni encore moins le mimer, c'est faire aujourd'hui l'acte poétique de refus du monde comme il est, de refus de

l'oppression du signe et du théologico-politique. On retrouverait alors ce qu'André Breton disait de Hugo, que ses plus beaux poèmes sont des poèmes de lutte contre l'oppression. Et c'est en ce sens que Hugo nous manque, aujourd'hui.

32. Où va la poésie, après le 11 septembre[1] ?

Dans la mesure où c'est une question confuse, c'est difficile d'avoir une réponse claire. Ce que j'essaie de comprendre dans cette question et dans cette situation, c'est d'abord que j'ai plusieurs réactions en même temps. C'est que la poésie n'est pas toute seule, elle fait vraiment partie de nous culturellement, collectivement, individuellement. Cette question ne porte pas seulement sur la poésie, mais aussi sur : où va le monde et la poésie avec.

Alors je me dis que le danger, là, c'est l'engagement direct pour la poésie, pour les individus ou les collectivités qui pensent choisir de s'engager. D'ailleurs, on sait que ce ne sont pas les individus qui choisissent de s'engager, c'est l'engagement qui les choisit, qui vous choisit. Mais le problème de la poésie est à part. Parce que le problème de la poésie, c'est d'abord de faire le poème, écrire un poème, de ne pas confondre un poème avec un tract, de ne pas confondre le poème avec le signe. J'ai écrit il y a longtemps déjà un livre que j'avais appelé *Le Signe et le poème* et je trouve que le problème est toujours là avec la poésie, aussi bien dans le discours sur la poésie, que dans le poème. Le danger que court le poème, c'est qu'on se trompe d'objet. Je pense à une phrase de Mallarmé qui oppose nommer et suggérer. Le problème du poème c'est qu'il n'est poème pour moi, que du moment qu'il est dans le *suggérer* au sens de Mallarmé, pas dans le *nommer*. Tout ce qui est de l'ordre du nommer, du décrire, ce peut être votre journal quotidien, ce peut être tout ce qu'on peut dire, ce n'est pas du poème, et ce n'est pas une condition qui est déterminée par ce qui s'est passé le 11 septembre dans les deux tours de New York.

1. Table ronde organisée par Nasser-Édine Boucheqif, pour la revue *Polyglotte*, n° 10, avril-mai-juin 2002.

Autrement dit : c'est vrai que nous sommes dans un monde de plus en plus violent, mais ce n'est pas nouveau, simplement, ça ne fait que s'aggraver. Dans la mesure où ça s'aggrave, le danger pour la poésie, c'est de ne plus être de la poésie, c'est de tomber dans le tract et dans l'engagement direct. C'est ce que je vois en premier. Si on pense à la poésie en premier, de ce point de vue, la question « où va la poésie ? » n'est pas déterminée par le 11 septembre 2001 : c'est une question éternelle. Et bien sûr comme toute question éternelle, elle se pose à chaque instant de manière nouvelle, ce qui ne veut pas dire que la question est nouvelle. Ce sont les individus qui vivent dans une époque de façon nouvelle et qui réagissent individuellement et collectivement. Le problème de la poésie, ce serait surtout d'éviter ce que vous appeliez « une culture du 11 septembre », qui est un danger pour la poésie à la fois pour faire des poèmes et pour lire des poèmes. Parce que le problème est le même dans un certain sens, pour faire le poème et pour lire un poème. Faire un poème, c'est évidemment déterminant, parce que si on se trompe d'objet, au lieu d'écrire un poème, on a écrit un tract. Mais le problème est le même pour lire un poème : si on est devant un poème, le premier problème est de faire la différence, d'arriver à savoir faire la différence, ça c'est une question de culture du poème, savoir faire la différence entre un poème et quelque chose qui fait tout pour ressembler à un poème. Et pour moi, un poème, à la limite, je dirais que ce n'est pas un acte poétique. Pour moi le poème c'est d'abord un acte éthique, et, en ce sens, pour moi, un poème joue sur quatre plans :

– sur le plan du langage,
– sur le plan de ce qui est spécifiquement poème,
– sur le plan de l'éthique,
– sur le plan du politique.

Le poème est un acte quadruple, qui transforme les quatre éléments. Le poème transforme la poésie, le langage, l'éthique et le rapport au politique. Autrement dit le poème est un acte de résistance aux clichés de l'éthique et du politique. Et aux clichés de la poésie, et sur la poésie.

33. Démagogie du silence et devoir de résistance Comment être posthitlérien sans le savoir[1]

Ou comment surtout une sensibilité « de gauche », en étant propalestinienne, est posthitlérienne et ne veut pas le savoir.

J'ai lu dans *The New York Times* des 5 et 6 mai 2002, la sélection hebdomadaire présentée par *Le Monde,* un article signé Susan Sachs, intitulé « *Age-Old Anti-Semitism gets an Islamic Twist* » (l'antisémitisme séculaire prend un tour islamique). On y lisait que dans les hôtels cinq étoiles, de la Jordanie à l'Iran, vous pouvez acheter les *Protocoles des Sages de Sion.* J'y ai lu que l'imagerie du Juif au nez crochu pullule dans les manuels scolaires arabes. Amalgame de l'imagerie chrétienne du Juif usurier et peuple déicide avec l'imagerie nazie, comme l'amalgame entre Israélien et Juif transforme une guerre apparemment territoriale en guerre mondiale des religions.

On y lisait aussi qu'en avril dernier le journal saoudien *Al-Riyadh* publiait un article signé par un universitaire, reprenant l'accusation de meurtre rituel, qu'on aurait crue d'un autre âge, comme un « fait bien établi »: du sang d'enfant chrétien (cette fois, en plus, musulman) à consommer pour la fête de Pourim, pour faire le pain azyme (ah, jadis c'était seulement pour Pâques). Mais l'article une fois traduit en anglais, l'éditeur du journal l'avait démenti, ajoutant qu'il n'aurait pas dû paraître.

Ainsi va le discours. Double. Pour l'usage interne il a fait son travail. Le travail vers l'extérieur consiste à le dénier. La dénégation, pour l'Occident et dans ses langues; l'exacerbation maximale, en arabe. Double jeu, double langage, double langue.

1. Paru avec des coupures et sous le titre « La démagogie du silence, le devoir de résistance », titre voulu par Victor Malka, directeur du journal, dans *Information juive,* juillet-août 2002, n° 220, p. 8.

Et le jeu continue, qui ne trompe que les « idiots utiles ». Expression de Taguieff. De même pour chaque attentat-suicide, une condamnation ; nouvel attentat, nouvelle condamnation. Ainsi indéfiniment.

Le recours constant aux *Protocoles de Sion,* comme au meurtre rituel, cumule une nazification et une islamisation, ou plutôt l'islamisation intègre tout un passé multiple de thèmes passés par le nazisme. C'est l'islamisation de l'antisémitisme. Elle récupère tous les poncifs, y compris le poncif chrétien du peuple déicide.

Mais vous ne lirez pas ces choses dans la grande presse française, cette islamisation du conflit israélo-palestinien. Au point que ce silence de la presse en paraît étrange.

Ce silence médiatique revient à être posthitlérien sans le savoir, ou sans vouloir le savoir. Il faut voir ce que fait le pouvoir de désinformation de la médiacratie. Soit la presse est incompétente, et elle devrait savoir. Les livres spécialisés et documentés ne manquent pas. Soit elle sait et ne dit rien. Alors, c'est qu'elle accepte. Elle est complice. Mais va aussitôt dénier. Ce silence s'appuie sur dix-sept siècles d'entraînement culturel vis-à-vis du Juif. Toute une culture, qui est une inculture. Et des accommodements avec l'éthique.

Car cette propagande marche. Son principal succès peut-être est d'avoir acquis à sa cause, sous couvert de justice et d'anti-impérialisme, l'imaginaire d'une gauche idéaliste. L'omniprésence du complot juif mondial a pour corollaire une omni-absence dans la presse de gauche. L'exploit : être à la fois postcommuniste et posthitlérienne. Mangeuse de stéréotypes. Faire du Céline sans le savoir – un comble. Du temps de Paul Morand, c'était situé à droite. Maintenant, c'est à gauche.

Au nom d'une « solidarité avec les victimes », comme le disait le directeur des éditions Fata morgana, le 7 octobre 2001, et on a vu des poètes se joindre à cette pieuse communion. On a vu cette chose dont le paradoxe et la contradiction passent inaperçus : une communion avec la haine, qui croit communier avec l'amour. Toujours Hegel, la religion de la haine, la religion de l'amour.

Il est beau, l'amour. Ce propalestinisme fait preuve d'une surdité très spécifique et il n'entend même pas, contrairement à l'apparence, sa propre cause. C'est un conformisme qui ressemble à de la bonne conscience, sauf que c'est une inconscience.

En apparence, c'est la cause de l'opprimé, de l'humilié. Mais la générosité ne voit pas les *Protocoles de Sion*, le mythe du meurtre rituel, non plus que la préface d'Arafat à *Mein Kampf*. *Mein Kampf* qu'on trouve en maison de la presse à l'aéroport d'Amman. Une préface à *Mein Kampf*[1]. Pas mal, non ? Personne n'en parle. Pourquoi ? C'est ce que ne semble pas laisser voir la représentation du Palestinien comme victime. Ce qu'il est certainement, mais peut-être pas comme on croit. Et la « *palestinolâtrie* » comme dit Bat Yeor[2] réhabilite le « mort aux Juifs ». D'ailleurs, je l'ai vu écrit dans mon quartier : « MORT AUX JUIF » *(sic)*. Mais il ne faut pas le voir, il ne faut pas le dire.

Certains savoirs ne passent pas. Ce qu'exposait en détail Pierre-André Taguieff dans *Les Protocoles des Sages de Sion, Faux et usages d'un faux*[3] : qu'ils sont constamment réédités par l'université Al-Azhar du Caire, et d'abord traduits et diffusés au début des années vingt par des Arabes chrétiens. Traduits en arabe et en persan, présentés comme des preuves. Réédités à Damas en 1983, comme y était édité *Le Pain azyme de Sion*, en 1985, par le ministre syrien de la défense : le meurtre rituel. Comme Taguieff le précise dans *La Nouvelle Judéophobie*[4].

Derrière l'abbé Pierre, qui s'en prenait au « lobby sioniste international », il y a *Les Protocoles des Sages de Sion*. Le mythe des Juifs rois du monde, par l'enjuivement généralisé du monde occidental. Pour Vichy la France était « enjuivée ». Maintenant c'est l'amalgame dans un même objectif, les « intérêts » américains ou français dans une croisade anticapitaliste. Donc les

1. Information prise dans Michel Herszlikowicz, *Philosophie de l'antisémitisme*, Puf, 1985, p. 158, note 213 : « Le livre a été publié en 1978 au Liban avec une préface de Y. Arafat ! *A.T.J.*, 7-07-78 ».
2. Dans *Nouveaux visages de l'antisémitisme*, éd. NM7, 2001.
3. Berg International, 1992.
4. Mille et une nuits, Fayard, 2002.

mêmes attentats. Cependant ce ne sont pas des « intérêts » qu'on tue, mais des êtres vivants.

Et d'abord, chronologiquement, la croisade a été chrétienne puis islamique. C'est une haine théologique. Et les haines théologiques sont inassouvissables. Il s'agit d'une démonologie. Et cette paranoïa, qui a commencé avec le christianisme « vrai Israël », finit par exclure les Juifs de l'humanité : *« Our War is with Jews »,* dit une vidéo de Ben Laden. L'amalgame Juif-sioniste se prolonge en Juif-Occident. Mais là où l'islamisation montre l'Occident, l'homme de gauche ne voit que le Palestinien victime. Ainsi la cause palestinienne est transformée à l'intérieur en antioccidentalisme radical, contre tous les impies, pour que ne demeure sur terre que l'Islam, mais les yeux de l'homme de gauche ne veulent pas le voir.

L'homme de gauche veut une conscience tranquille. Le politiquement correct n'aime pas qu'on lui agite des antécédents gênants. Il préfère le discontinu à un continu avec les rapports islamiques au nazisme. C'était déjà ce mufti de Jérusalem condamné par le tribunal international en 1945 et que de Gaulle, étrangement, a protégé.

Emprunté à *Mein Kampf,* le motif des Juifs maîtres du mensonge. Où prend aussi le négationnisme. Voilà la gauche qui faurissonne sans le savoir non plus. Décidément, quelle négligence... Des métaphores à la *Mein Kampf*: les Juifs « comme un abcès ». Ou de la « vermine ». La métaphore pathologique ou animalière : des « singes » et des « porcs » (ce que voulait déjà dire *marranes*), en radicalisant un passage du Coran. La modernité, un cancer. D'où épuration, nettoyage. Pour la santé. Autre motif hitlérien de l'islamisation : des sous-hommes. Tous des impies. Mais les Juifs, fourbes, traîtres, cupides. Tout y passe. Et les falsifications historiques, pour vider le Juif de toute identité historique et géographique. Abraham est musulman, et il n'a qu'un fils, Ismaël. L'élimination de l'État d'Israël n'est plus qu'un détail. L'anéantissement du Juif tout entier est le moteur et le but.

Même amalgame que dans Hitler entre la juiverie, l'impérialisme (américain) et le communisme international – sinon que

celui-ci est remplacé par la démocratie et les infidèles. La victimisation manichéenne conjoint un postmarxisme et la guerre sainte. L'argumentation anti-impérialiste motive la sympathie des héritiers de la gauche, qui ferment les yeux sur l'utilisation de toutes les vieilleries de l'antisémitisme contre l'État sioniste.

On ferme les yeux sur l'enseignement de la haine et de la négation de l'autre dans les manuels scolaires palestiniens, de la petite à la grande école (comme le montre avec précision Yohanan Manor dans *Nouveaux visages de l'antisémitisme*). Dans *Allah aqbar,* « Allah est le plus grand », résonne le slogan franquiste : « Vive la mort ».

Or cette culture de la haine et de la mort dessert la cause palestinienne. Elle montre sans le dire qu'elle ne veut pas plus d'un État palestinien que d'un État d'Israël. C'est finalement, un faux palestinisme. Un jeu vidéo irréalisant, qui place le joueur occidental qui y participe dans une position où il est lui-même déréalisé.

Et ce néohitlérisme est consubstantiel à l'islamisation du conflit. Il est impérieux de dénoncer cette « islamisation du monde » (Taguieff) qui rejoint le règne de mille ans de Hitler : un totalitarisme de la haine. Un journal saoudien présentait en 1987 Allah comme accomplissant ce que Hitler avait manqué vis-à-vis des Juifs.

La mondialisation de l'islamisme n'est pas séparable de ce recours constant aux *Protocoles de Sion* qui le disqualifie. Au nom de Dieu : « Hezbollah » signifie « parti de Dieu ». Politisation maximale du théologico-politique. Qui emporte aussi avec elle une « islamisation de la théologie chrétienne » (Bat Yeor). En quoi elle ajoute, au complot contre l'humanité des *Protocoles de Sion,* un complot contre Dieu. La haine poussée au cosmique. Mais l'homme de gauche ne le voit pas. L'homme de droite, lui, il est resté antiarabe.

Il y a une rhétorique dans toute cette machinerie. Une rhétorique de l'inversion. Et elle marche. Cette rhétorique met en scène une conspiration juive contre l'islam, alors qu'on assiste à une manichéisation islamiste du monde. Le grand Satan est l'agresseur. Inversion des postures, de victime en bourreau : la

croix gammée sur le drapeau israélien, et le Palestinien victime du néonazi israélien. Assimilation du sionisme à un racisme en 1975 par l'Assemblée générale des Nations-Unies, avant que cette résolution soit abrogée, en 1991. Aucun terme ici n'étant plus innocent, pas plus celui de « Palestine historique » que celui de « colons ». Et si le sionisme est un racisme, c'est une menace pour le monde entier, un génocide des musulmans. Ces outrances reprennent le motif hitlérien : ce sont les Juifs qui poussent à la guerre. Avant, c'était la seconde, maintenant, la troisième mondiale.

C'est l'inversion du « retard » musulman en antimodernité. Ici on ferait bien de lire, relire, la conférence de Renan en 1883, « L'islamisme et la science ». Car elle demeure étonnamment moderne, à dissocier civilisation arabe et islam, à montrer que la civilisation arabe est grande quand l'islam est faible, et qu'elle s'affaiblit quand il est fort, et que « les musulmans sont les premières victimes de l'islam », en opposant le fanatisme au « respect de l'homme et de la liberté ».

Mais ces aspects, pourtant ostentatoires, restent un silence dans les médias à la française. Et on y montre plus un enfant palestinien mort qu'un enfant israélien mort. Les morts n'ont pas la même valence médiatique, selon le camp où ils sont morts. Il est vrai que les Palestiniens tendent à les exhiber, pas les autres.

Amalgame fanatisant d'un côté, silence sur cet amalgame de l'autre. Deux consensus complémentaires. Pas de quoi s'étonner que ce marais voie se publier un nain connu qui se défend d'être antisémite tout en prétendant qu'il y a trop de Juifs dans certains milieux, et qu'ils sont partout. Antisémitisme ? Non. Seulement une vieille tradition française.

Mais ces silences sont tonitruants. Et la solidarité manifestée devient une solidarité avec toute cette construction fantasmatique. Toujours le vieux socialisme des imbéciles – l'antisémitisme – qui prend des poses avantageuses.

Le comble du grotesque est que, de fait, l'homme de gauche applaudit l'appel à une guerre des mondes dont Huntington avec *Le Choc des civilisations* est le prophète. L'homme de la laïcité favorise une guerre des religions, où la démocratie, assi-

milée à l'athéisme, est suspecte de tous les vices. Le rationaliste se fait l'accompagnateur d'une culture de la haine et de la mort qui mythifie l'histoire. Complice passif, complaisant. Spectateur d'une fiction héroïque et victimaire, en retard d'un rêve révolutionnaire, la belle âme ne voit que ce qu'elle veut voir.

Version nouvelle de ce que Sartre appelait le « démocrate abstrait »: d'où un interdit de la critique, l'islamiquement correct. On ne critique pas l'islam, sinon on est islamophobe. Toute la place au refus islamiste de toute pluralité-diversité. Pas mal pour un laïque.

Mais c'est un fascisme d'un nouveau genre qu'on laisse ainsi s'installer, tout en croyant qu'on le réprouve. Une passivité postmunichoise, un pacifisme mou, donc une complicité avec « l'infâme ». En prime, le négationnisme : selon un journal palestinien, c'est « la fiction de l'Holocauste ». Et le négationnisme est un postnazisme.

Une fois de plus l'homme de gauche est un jobard, à apporter sa solidarité au rejet de la démocratie. Il se prend pour un humaniste, mais cet ami de la *oumma,* la communauté des croyants, est devenu sans le savoir un oummaniste.

Comme le statut qu'on réserve à la Révolution française le montre, il y a une solidarité d'histoire entre les ennemis de la démocratie et les ennemis des Juifs. On ne peut pas à la fois condamner le terrorisme international et ne pas entendre tout ce qu'il dit. C'est ne pas comprendre la permanence de l'avertissement de Saint-Just : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté. » Qui provoque chez certains des airs effarouchés. Si on laisse faire il n'y aura en effet plus de liberté. En quoi il ne s'agit nullement d'opposer une intolérance à une intolérance, mais de démasquer et d'empêcher l'intolérance dans son travail de haine et de mort.

L'ennemi de l'humanité est le théologico-politique. L'éthique, théologisée. Le politique, mythologisé. Et l'humanisme de gauche, dormant sur son anticapitalisme, mythologise en chœur avec l'anticapitalisme islamiste. Pas de pire aveugle que celui qui ne veut pas voir. Pendant qu'au nom d'Allah on enseigne *Les Protocoles de Sion.*

Le discours palestinien se déshonore et s'autodétruit en recourant à ce posthitlérisme. Le discours propalestinien, loin de l'aider, l'enfonce dans l'horreur. La seule chose qui reste sauve, dans ce carnage, c'est sa bonne conscience.

Ainsi il y a une démagogie du silence. L'ampli de la presse n'est pas branché. L'insoutenable est donc inaudible. Devant ce silence il y a un devoir de résistance. C'est la liberté, la pensée, la vie comme un seul ensemble inséparable qui est en danger. Pour tous. Y compris les Palestiniens.

34. Pour en finir avec le mot shoah[1]

Jacques Sebag a rassemblé (*Le Monde* du 27 janvier 2005, p. 13) presque toutes les raisons de rejeter le terme « Holocauste » pour désigner l'extermination des Juifs par le nazisme et par Vichy : puisque le mot désigne un sacrifice offert à Dieu, où, au lieu de manger la bête sacrifiée, on la brûle en entier, c'est-à-dire qu'on l'offre en entier à la divinité. D'où le scandale d'user de cette appellation pour dire une extermination voulue par une idéologie sans rapport avec le divin. Appellation qui constitue un « contresens majeur », comme disait Jacques Sebag, mais nullement une « flagrante maladresse de langage ». C'est bien plus grave. D'autant que le mot s'est installé, comme il le rappelle, aux États-Unis, conforté par la diffusion du film américain du même nom.

Pour condamner « Holocauste », il faut ajouter que non seulement le terme implique une théologie qui justifie le meurtre de masse en le présentant comme une dévotion et un sacrifice en paiement des péchés, ce qui en fait une punition divine – sacrilège maximal au nom du religieux, mais c'est aussi, parce que c'est un terme grec, qui vient de la traduction des Septante, texte de base du christianisme, une christianisation, une archéologisation.

Le consensus s'est déplacé, en français, sur le mot « shoah », lui aussi porté par un film à succès, celui de Claude Lanzmann. Mais autant Jacques Sebag rassemble avec énergie l'argumentation « pour en finir avec le mot Holocauste », autant il semble, comme tout le monde, accepter le mot « Shoah » et même le justifier : « Shoah dit la judéité de la victime et souligne, à juste titre, sa spécificité religieuse et culturelle. »

1. Paru avec quelques coupures dans *Le Monde*, 20-21 février 2005.

Or, là aussi il y a de l'intolérable, et il faut le faire entendre, d'autant plus qu'on ne l'entend pas.

Car le réquisitoire antiholocauste s'accompagnait d'une légitimation, qui empêche de voir le problème : « Shoah, donc, dont la signification en hébreu est *"destruction", "anéantissement"*; et génocide pour *"extermination de tout un groupe humain"* », « Shoah, dont la connotation religieuse désigne également un "déluge", un "cataclysme", renvoie aussi à l'idée de "catastrophe naturelle". Étymologie biblique dont la modernité du terme se serait bien passée, introduisant du providentiel... ».

Les références mêmes à l'hébreu, avec l'apparence du savoir, inversent toute la réalité historique du mot, et aggravent un contresens généralisé qui ne semble gêner personne. Ce qui accroît le scandale.

Car le mot « shoah » n'a pas du tout, en hébreu, de « connotation religieuse », et il ne désigne pas « également » un cataclysme et il ne renvoie pas « aussi à l'idée de "catastrophe naturelle" ». Le mot n'a rien à voir avec un massacre, il n'introduit pas non plus du « providentiel ».

Le scandale, que la médiatisation du mot rend inaudible, est que c'est un mot qui, dans la Bible où il se rencontre treize fois, désigne une tempête, un orage et les ravages (deux fois dans Job) laissés par la tempête dévastatrice. Un phénomène naturel, simplement.

Il y a d'autres mots, dans la Bible, pour désigner une catastrophe causée par les hommes. Le scandale est d'abord d'employer un mot qui désigne un phénomène de la nature pour dire une barbarie tout humaine.

L'hébreu dit, par exemple, *hurban*. C'est le mot qu'emploie Manès Sperber dans *Être Juif* (Odile Jacob, 1994). Je ne connais que trois auteurs qui emploient ce terme : Manès Sperber, Canetti, et Daniel Lindenberg, dans *Figures d'Israël* (Hachette, 1997), qui note que *Hurb(a)n,* en hébreu, égale « destruction, ruine (forme yiddish : *hurbn*) ». Terme qui serait « peut-être plus approprié, pour désigner le génocide nazi des Juifs, entre 1941 et 1945 ».

Le consensus s'est collé sur le mot « shoah ». Écrit à l'anglaise. Et ce mot est une pollution de l'esprit. Pour plusieurs raisons, qui tiennent à ses effets pervers.

Il n'y a pas à céder, un peu vite et lâchement, à l'argument qui mettrait le rappel du sens biblique de ce mot au compte d'un souci déplacé pour une archéologie du langage. Il est vrai que l'histoire ne cesse de montrer que des mots prennent des sens nouveaux, perdent des sens anciens.

Mais il n'est pas anodin d'avoir pris, pour nommer une horreur toute ciblée, un mot d'hébreu biblique.

Il y a là d'abord une insensibilité au langage qui juge ceux qui l'acceptent et s'y associent sans même le savoir, sans chercher à le savoir.

Ici intervient un autre aspect du scandale de ce mot, c'est qu'il est présenté comme le « nom définitif » de l'innommable. Tout se passe comme si Claude Lanzmann, l'auteur du film *Shoah,* identifiait son film à la nomination de l'innommable même, ayant choisi ce nom hébreu, de son propre aveu, parce qu'il ne connaît pas l'hébreu[1] : « J'ai choisi ce nom parce que je ne comprenais pas ce qu'il voulait dire. » Où se mêlent l'idée de « destruction » et « aussi bien une catastrophe naturelle ». D'où est privilégié l'« opaque », renforçant ainsi l'identification entre l'innommable au sens d'une horreur que le langage ne peut pas dire, et l'effet de nom « éponyme », « acte radical de nomination », qu'il s'approprie : « L'auteur de la Shoah, c'est Hitler. Lanzmann, c'est l'auteur de *Shoah.* »

Il ne s'agit pas du film lui-même, sinon que son succès a amplifié l'installation du terme « éponyme ». Aggravant un problème qu'il ne voit même pas.

Les nazis avaient des raisons qui étaient propres à leur tactique pour recourir à une terminologie de masquage, qui était en même temps explicite : « solution finale », « évacuation » (pour déportation). Il n'y avait là rien d'innommable ou d'indicible. Tout était parfaitement nommé.

1. *Libération,* 24 janvier 2005, p. 28.

Les états d'âme concernant la désignation sont apparus en 1944-1945, en même temps que le tabou qui rendait inaudibles les récits des témoins et survivants.

L'invention du terme « génocide » est assez vite devenue matière à problème, celui d'une spécificité-unicité. Revendiquée par les uns, refusée par les autres, étant donné la multiplication des massacres de masse : génocide arménien, cambodgien, rwandais... ce que récemment l'apparition du terme « judéocide » tend peut-être à conjurer.

Car il y a bien, chaque fois, une spécificité, une unicité. La juive tient à tout un héritage d'enseignement non du « mépris », comme disait Jules Isaac, mais de la haine. Un héritage théologico-politique qui s'est biologisé, radicalisé, selon une rhétorique remarquable d'inversion : la haine contre ce que Hegel appelait la religion de la haine opposée à la religion de l'amour – le christianisme. Même rhétorique de l'inversion, et je la mentionne parce qu'elle est essentielle, dans l'utilisation des *Protocoles des Sages de Sion* : une réelle volonté de destruction de ceux à qui on impute cette volonté de destruction. C'est la continuité de l'antijudaïsme chrétien à l'antisémitisme du XIXe siècle, qui aboutit à une radicalisation d'hygiène populiste avec Hitler et Vichy. Parfaitement nommée « solution finale ».

Au passage, puisqu'on en est aux commémorations, je propose qu'on organise un centenaire des *Protocoles des Sages de Sion* : 1905. Ce serait une occasion unique à saisir pour montrer à tous la bête immonde, et son utilisation par une autre rhétorique d'inversion, tout actuelle, la même et pas la même. Sans oublier que ce sont les Arabes chrétiens qui, vers 1920, ont traduit en arabe cette Bible du tuez-le-Juif.

Là-dessus, deux problèmes. L'un est que le choix d'un mot hébreu pour désigner la « solution finale » de siècles de haine fait dire dans la langue emblématique des victimes un acte entièrement imputable aux hygiénistes de la race. Ce n'était pas la langue de ceux qu'on a massacrés. L'hébreu leur était une langue liturgique. Sans parler des enfants, dont beaucoup ne parlaient pas encore, mais Drieu La Rochelle avait

dit de ne pas oublier « les petits ». Nommer cet acte en allemand, *Endlösung*, serait aussi faire offense à ceux qui ont les premiers rempli les camps, et la langue allemande n'y est pour rien.

L'autre problème, dans ce mot empoisonné, c'est une victimisation tout aussi totalitaire que le massacre : ce qu'Ami Bouganim appelle le « traumatisme de la shoah », dans *Le Juif égaré*[1]. On retrouve l'interdit énoncé par Adorno en 1949, qu'il serait barbare et impossible d'écrire des poèmes après Auschwitz.

Ainsi « shoah » condense un « culte du souvenir » qui s'est mis à dévorer ce qui reste de vivant chez les survivants. Le procès apparemment fait à un mot porte sur tout ce qui porte ce mot, comme dit Yeshayahu Leibowitz : « La grande erreur d'aujourd'hui consiste à faire de la Shoah la question centrale à propos de tout ce qui concerne le peuple juif », et *la* Shoah est devenue ainsi pour certains « le substitut du judaïsme » (dans *Israël et judaïsme*, Desclée de Brouwer, 1996).

Le mot ramasse ce qu'on a appelé « la question juive ». Qui est tout sauf juive. Une fois de plus, comme écrivait Hegel, les Juifs n'ont pas d'histoire, n'ayant que celle de leur martyre.

Alors, pour lutter contre les rhétoriques d'inversion et de dénégation liées à la victimisation, qu'énonçait déjà Rudolf Höss, le chef du camp d'Auschwitz, dans ses mémoires, quand il disait que de cette extermination (inachevée) ce seraient encore les Juifs qui en tireraient le plus de profit, et comme tout ce qui touche au langage touche à l'éthique d'une société, donc à sa politique, je proposerais, pour qu'au moins une fois on l'entende, qu'on laisse le mot « shoah » aux poubelles de l'histoire.

Raul Hilberg ne s'en embarrassait pas, dans son livre *La Destruction des Juifs d'Europe*. Et lui ne voulait pas du terme d'« extermination ». Il y a eu, et il y a encore, une purulence humaine qui a voulu et qui veut la mort des Juifs. Il n'y a pas besoin d'un mot hébreu pour le dire. On peut le dire dans toutes les langues avec des mots qui disent ce qu'ils veulent dire, et dont chacun connaît le sens.

1. Desclée de Brouwer, 1990.

Le mot « shoah », avec sa majuscule qui l'essentialise, contient et maintient l'accomplissement du théologico-politique, la solution finale du « peuple déicide » pour être le vrai peuple élu. Il serait plus sain pour le langage que ce mot ne soit plus un jour que le titre d'un film.

35. Pour « shoah », ne pas confondre le mot et la chose[1]

Claude Lanzmann a mal pris (*Le Monde,* 26 février) l'analyse que je faisais (*Le Monde,* 20-21 février) du mot « shoah ». J'y montrais un scandale sémantique, le mot qui désignait une catastrophe naturelle étant pris pour qualifier le génocide juif. C'était mon seul objet, avec les conséquences de rethéologisation que je montrais.

Or il a réagi comme si c'était à son film que je m'en prenais. Rien dans l'analyse que je présentais ne visait son film. Mais il a répondu comme si je l'avais agressé personnellement. À l'analyse d'un problème de langage, où je n'insultais personne, il répond par l'insulte et l'attaque personnelle. Le malentendu est regrettable mais révélateur. Il appelle à éclaircir une confusion volontaire et médiatisée. Où la critique s'est dévoyée en une polémique consternante. Apportant la démonstration même que ce que j'essayais de dire est inaudible, et que Claude Lanzmann contribue à le rendre inaudible. Et je voulais aussi montrer que le problème sémantique est un problème éthique et politique.

C'est que Lanzmann identifie bien sûr son film au nom qu'il lui a choisi, et que son film est devenu, comme il dit et redit, « éponyme », ce qui signifie que c'est son film qui a nommé la chose, et comme très naturellement il s'identifie à son film, le mot est devenu son mot, et sa chose. Et il ramène tout à son film.

Où il est intéressant d'observer que l'attitude de Lanzmann envers le langage est typiquement réaliste, au sens médiéval : elle implique du fusionnel entre le mot et la chose, et comme ce mot est devenu son mot, sa chose, Claude Lanzmann se sacralise dans et par le titre de son film.

1. Paru, très abrégé, dans *Le Monde,* 12 mars 2005.

Claude Lanzmann fait un déplacement fantasmatique de « l'événement » et de « la Chose » sur son film, qui est devenu *« un événement originaire »,* un « acte radical de nomination ». Rhétorique de l'inversion : ce n'est plus « la Chose » qui a donné son nom à son film, c'est son film qui donne son nom à « la Chose ».

C'est pourquoi il semble sincèrement croire que je m'en prends à son film, et que j'aurais mis vingt ans pour me réveiller de mon « sommeil dogmatique », le film étant sorti en 1985, pour en dire du mal. Non, l'occasion était seulement le 60e anniversaire de la « libération » d'Auschwitz et l'article de Jacques Sebag du 27 janvier.

Toute cette construction est un pur fantasme de sa part, qui vient de son identification à son film, porté de plus par son succès tout à fait légitime, dans et par son nom. « Shoah », c'est Lanzmann. Il le dit lui-même. Cinématographiquement, c'est vrai. Mais le problème était tout autre, et manifestement il ne peut ni ne veut l'entendre.

Il procède donc par une accumulation d'insultes : « cuistre » (trois fois), « galimatias » et « masqué de fausse science », et je me débattrais contre moi-même dans des « démonstrations contradictoires » et des « approximations meschonnesques », et je serais « prêt à mentir sans vergogne pour parvenir à [mes] fins ». Et il accumule les contresens. Car il a compris que je voulais en finir « avec le film “à succès” du même nom ». Je n'ai rien contre son film. Ce n'était pas de son film que je parlais.

Je n'aurais pas « entendu parler de l'Esprit objectif », et « comment pourrait-il savoir, lui, que les œuvres véritables, une fois créées, échappent à leur auteur… ». Où, derrière cette vérité d'école primaire, ressort une fois de plus qu'il ne parle que de son film, comme si le seul problème était sa propre spectacularisation.

Devant ce degré d'incompréhension, je ne peux que reprendre à Mallarmé sa phrase : « je rétorquerai que des contemporains ne savent pas lire ». Et Lanzmann, qui reprend à Deguy son mot de *serial killer,* ne mesure peut-être pas combien cet homme de peu de foi maintient qu'il y a quand même un « peuple déicide ».

Avec les conséquences qui s'ensuivent. Surtout n'y voyez pas un antisémite!

C'est sa propre appropriation du mot « Shoah » que Lanzmann m'accuse de présenter comme une « appropriation »: « Meschonnic traduit cela – fameux traducteur que voilà! – en volonté d'"appropriation".»

Je laisse tomber ici le « autorisé à mettre à sac et à détruire toute culture constituée », à quoi répond assez tout mon travail de traduction, de théorie du rythme et du langage.

Il ironise à la va vite sur des problèmes que visiblement il ne connaît pas: « le grand débaptiseur », « ce qu'il refuse d'appeler la Bible ». On a dû lui souffler. Il voit une contradiction en ce que « l'hébraïseur de "Bible" ne veut pas d'un mot hébreu pour nommer "la Chose" ». Le problème est tout autre.

Et il ne s'agit justement pas d'une « quête égarée du "bon mot" », comme d'un « maniaque du bon mot » et « qu'il y aurait pour tout un mot juste, un mot parfait ». Il n'a rien compris. Mais je serais, selon lui, « obsédé par le bon commencement comme d'autres l'étaient par la race pure ». Me voilà comparé aux nazis. Tout mon travail depuis plus de trente-cinq ans implique une historicisation radicale du langage. Il n'y a pas ici un problème de mot. La preuve: *génocide juif* est très clair. Et tout ce qui a conduit à cette horreur est sans mystère, à condition d'ouvrir les yeux sur la haine multiséculaire qui l'a préparée.

Mais le scandale rebondit. Comme je rappelais « platement » que l'hébreu n'était pas la langue véhiculaire de ceux qu'on a assassinés, il dit: « Non, c'était la langue de l'Origine au nom de laquelle on les a transformés en victimes... » Ce qui rejoint malencontreusement une rethéologisation qui était celle même du mot « Holocauste ». Où alléguer Sartre semble assez boiteux, étant donné ses ambiguïtés et ses insuffisances sur cette question.

Et ce n'est pas fini, il me met, parce qu'il n'a pas compris mon propos, du côté des « propos infâmes » des négationnistes. La dérive finale pousse à son comble sa logique fantasmatique: « En vérité, le cuistre se moque bien du mot "Shoah". Son problème est la Chose, dont il convient de se débarrasser

au plus vite [...] ». À ce point d'incompréhension et de confusion, il n'y a plus qu'un mot pour désigner cela : la bonne conscience satisfaite.

On ne peut trouver de meilleur exemple pour montrer qu'il y a à penser l'implication réciproque du langage et de l'histoire.

36. Réalisme, nominalisme : la théorie du langage est une théorie de la société

Réalisme, nominalisme : il s'agit d'un problème de sens du langage, *Sprachsinn,* que je prends à Humboldt. Langage, au sens où tout le sens de la vie y est inclus. Non au sens des langues nationales. Ce qui est en jeu, c'est le sens de l'individu. C'est ce que j'entends par *théorie du langage* : j'entends l'interaction, *Wechselwirkung,* encore Humboldt, l'interaction entre langage, poème, éthique et politique. Où je pars du poème pour penser l'éthique et le politique, parce que l'enjeu du poème est le rapport de transformation réciproque entre le langage et la vie, et cela n'a lieu que par un sujet. Et seule la théorie du langage ainsi conçue permet de penser une poétique de la société, et par là une éthique politique de la société.

Pour cela il faut penser le langage contre le signe comme représentation, et montrer que le signe n'est qu'une représentation du langage. Car le signe pris pour la nature et la vérité du langage empêche de le reconnaître comme une représentation. Un point de vue. Et Saussure nous a appris que sur le langage nous n'avons que des points de vue. Le signe empêche de penser le continu, l'interaction langage-poème-éthique-politique. Le signe est le discontinu. Il est théologico-essentialiste. Il ne permet de penser ni le sujet ni le poème.

En même temps qu'il essentialise, le signe engendre une hétérogénéité des catégories de la raison, par une compartimentation généralisée des savoirs. Ce que Horkheimer appelait des théories traditionnelles, c'est-à-dire régionales.

L'éthique est l'enjeu du sujet, des sujets que nous sommes. Question de pensée du rapport entre langage, poème, éthique et politique. Qui change notre rapport à nous-mêmes et aux autres.

L'éthique, c'est ce qu'on fait de soi et des autres. C'est un agir, et c'est faire de la valeur. Et la valeur ne peut être que le sujet,

ce qui immédiatement ne peut avoir qu'un sens double, faire de soi un sujet, faire que les autres soient des sujets, reconnaître les autres comme des sujets. Et il n'y a de sujet que si le sujet est la valeur de la vie. En dégageant de l'individu tous les sujets qu'il porte en lui. Une douzaine, et davantage[1]. C'est autre chose que la morale, théologisée ou non, comme codification sociale des commandements et des interdits, du bien et du mal.

Si l'éthique est ce qui fait du sujet, l'éthique est nécessairement nominaliste : c'est-à-dire que chaque individu est cette collection de sujets. C'est ce que disait Montaigne : « Tout homme porte en soi la forme entière, de l'humaine condition. ». Et l'individu-sujet est intermittent, comme le montre Groethuysen dans *Anthropologie philosophique.* Pas de progrès ici. La défense d'un petit capitaine dans la fameuse Affaire Dreyfus était nominaliste, comme la défense de l'honneur de l'Armée (quitte à faire un faux) était du réalisme politico-logique. Un réalisme logique qui faisait des masses le sujet de l'histoire. Un autre tatouait des numéros sur les bras. Un réalisme de la langue fait de la langue le sujet, l'homme ne parle selon Heidegger, que quand il répond à la langue.

C'est toute la potentialité éthique et politique de ce vieux couple notionnel, généralement laissé par les philosophes à la logique, au métalinguistique, à la querelle des universaux.

Ainsi l'éthique est inévitablement une affaire de langage. Il ne s'agit pas là d'appréciations subjectives, d'affaires de goût ou d'émotion. Il s'agit de savoir comment se comporter avec le langage, et comment le penser.

Penser le langage, c'est autre chose que du savoir, que les savoirs. Cela porte sur ce qu'on ne sait pas qu'on dit quand on parle de savoir vivre. Et Benveniste a écrit que « le langage sert à *vivre* ». D'où il y a à tirer un certain nombre de conséquences pour le langage, et pour ce qu'on peut appeler *vivre.* Ce qui implique nécessairement que penser, c'est d'abord inventer de la pensée, et en même temps penser la relation ente le langage et

1. Je me permets de renvoyer, pour le détail des choses, à *Politique du rythme, politique du sujet, op. cit.*

le vivre. Et si on donne ce sens fort à ce qu'on appelle penser, on peut aussitôt constater qu'il est inimaginable à quel point nous vivons dans une culture qui nous habitue à ne pas penser. Et nous n'en savons rien. Nous expédions les affaires courantes.

Nous ne pensons encore ni le langage, ni le poème, ni l'éthique, ni le politique, tant que nous ne les pensons pas dans leur interaction, dans leur implication réciproque, et telle que chacun des termes modifie tous les autres et est modifié par eux.

Il ne s'agit donc pas ici du directement politique, ni du politique isolé comme on fait d'habitude, séparé de la pensée philosophique, ou de la chose littéraire, comme Céline et Heidegger en sont les exemples types. Ce qui permet cette petite merveille de lâcheté intellectuelle, et de non-pensée de la littérature ou de la philosophie, qui consiste à séparer la grande pensée et la petite politique, ou les grands romans et les essais de Céline. Ce que les philologues appelleraient la *lectio facilior*, alors que la *lectio difficilior* est plus forte, qui ne sépare pas entre les deux[1]. La philosophie, et l'engagement humain-inhumain de Heidegger dans le national-socialisme. Comme disait à peu près Hugo, la philosophie veut des moments tranquilles.

Nous ne pensons pas encore tant que nous pensons dans l'hétérogénéité culturelle des catégories de la raison : le langage à part, pour les linguistes, avec toutes ses subdivisions, selon les langues et les spécialités – toutes légitimes ; la littérature et la poésie, pour les littéraires ; l'art pour les critiques et les historiens d'art ; la philosophie pour les philosophes – les seuls qui sont censés penser – et selon aussi ses spécialités autonomes, l'éthique pour les spécialistes de l'éthique, le politique pour les spécialistes de la philosophie politique, et puis les spécialistes de l'esthétique, sans oublier la psychologie et la sociologie. Comme le montrent nos disciplines universitaires.

Mais ces habitudes de pensée font des pense-petit. Ce sont tous les effets en chaîne de ce que les linguistes appellent le signe,

1. Ce que montrait Gide, dans la *NRF* d'avril 1938, en rendant compte de *Bagatelles pour un massacre* comme du « lyrisme ».

la série de ses dualismes : du son et du sens, pour les mots, ou du signifiant et du signifié (il n'y a que la terminologie qui change), de la forme et du contenu, la chair et l'esprit, l'oral et l'écrit (la vive voix et la lettre qui tue ou qui est morte), le langage poétique opposé au langage ordinaire, la séparation entre l'affect et le concept comme entre l'individu et la société, entre l'identité et l'altérité, et finalement l'opposition entre le langage et la vie. C'est la régie culturelle du discontinu, son anthropologie de la totalité.

Penser l'interaction langage-poème-art-éthique-politique permet de sortir de l'anthropologie de la totalité que produit le signe, dans la série de ses discontinus, pour penser le continu, et l'infini.

Si on ne pense pas la théorie du langage, selon l'interaction que j'ai dite, on ne pense pas et on ne sait pas qu'on ne pense pas.

Pour penser selon leur interaction le langage, la poétique, l'éthique et le politique, le critère qui m'apparaît ici comme la relance de ce qui passe à la fois seulement pour de la logique, et pour une vieillerie reléguée au Moyen Âge, et si oubliée que j'ai pris en flagrant délit de confusion (à prendre l'un pour l'autre) des philosophes patentés[1] : c'est ce vieux couple du réalisme logique et du nominalisme[2]. Car il s'agit d'en comprendre, et

1. Par exemple Rorty, dans *Politique du rythme, politique du sujet, op. cit.*, p. 418.
2. À titre d'indications objectives, je cite ici l'essentiel des articles de *L'Encyclopédie philosophique universelle*, II, *Les Notions philosophiques, dictionnaire*, volume dirigé par Sylvain Auroux (Puf, 1990). Il y a plusieurs articles *réalisme*, on pouvait s'en douter. Celui qui nous intéresse ici pose qu'il s'agit par là « d'acquérir une connaissance directe et fiable du monde », ce qui est alors opposé à l'idéalisme et au nominalisme, en ce que le réalisme pose « la réalité des universaux *ante res* [avant les choses] », considérant « qu'ils participent d'une existence supérieure aux êtres sensibles individuels ». Avec l'évocation, au Moyen Âge, de « la querelle des universaux ». Le réalisme est théologique. Il est donné comme « la possibilité d'atteindre le fondement des phénomènes et non plus seulement un jugement d'existence sur différents niveaux de la réalité ». À noter qu'il n'est question que de logique.
Un autre article *réalisme* l'oppose à l'essentialisme et à l'instrumentalisme. Il s'agit de connaissance scientifique. Un dernier article concerne les arts plastiques et la littérature.
L'article *nominalisme*, qui évoque des discussions entre théoriciens, pose : « le nominalisme refuse tout réalisme de l'essence et ne reconnaît d'existence

d'en donner à comprendre (en quoi c'est tout l'enseignement qu'il faudrait transformer) les effets éthiques et politiques. Sans oublier, bien que cela soit moins vital, les poèmes, et les œuvres d'art. Mais si, c'est autrement vital.

Et à lire la version officielle du réalisme logique, il saute aux yeux que le signe – au sens des linguistes – tel qu'il se donne, est une notion réaliste, puisqu'il prétend « connaître la nature des choses[1] », au lieu d'être une représentation du langage, un point de vue sur le langage.

Réalisme, nominalisme, ces notions semblent sortir d'une vitrine de musée, le musée du Moyen Âge et le musée (qui n'existe pas mais dont la fondation s'impose) des Arts et Traditions du langage. Cela ne dit plus grand-chose à personne, hors des discussions techniques des spécialistes de la logique et de la philosophie des sciences.

Je pose au contraire que ces deux notions sont vitales et à la portée de tous, pour penser dans leur interaction le langage, l'éthique et le politique. Et en fait tout le monde le sait, mais ne sait pas qu'il le sait. C'est ce qu'il y a à démontrer, pour transformer la pensée, et la lecture. Réalisme, nominalisme, j'en fais un critère pour s'y retrouver, pour situer les rapports entre la pensée du langage, de l'éthique et du politique, au lieu de les séparer, pour la tranquillité de la lecture.

Et à ma connaissance, cette extension à l'éthique et au politique n'avait jamais été faite. Penser le langage comme une éthique, et par là comme une poétique de la société, c'est le moyen de se libérer de l'essentialisme et de ses effets politiques, tels qu'ils ont été poussés à leur maximum par Heidegger.

Là-dessus vient un autre problème, apparemment sans rapport avec ce que je viens de dire, et qui constitue un schéma

---

qu'aux individus », et plus loin : « il ne rejette pas pour autant les entités abstraites au profit des seules entités concrètes ». L'article considère le nominalisme uniquement dans la logique et les mathématiques.

C'est l'état si je peux dire officiel de ces deux notions. Il n'a guère bougé depuis le Moyen Âge. Rien sur l'éthique, avec les effets de théorie sur l'éthique. C'est l'académisme de la pensée.

1. Dans l'article *réalisme* que je viens de citer.

répandu chez de nombreux philosophes, et certainement réel, selon lequel la philosophie européenne se serait constituée sur l'effacement ou la dénégation, ou la négation, de l'origine biblique d'un certain nombre de valeurs. Alors qu'en même temps le culturel admet comme une vérité historique que l'Occident religieux et philosophique s'est fondé sur les deux piliers, Athènes et Jérusalem.

Je pose qu'il y a à reconnaître que les deux problèmes sont liés. Et pas seulement parce qu'il y aurait à reconnaître le méconnu.

Cela parce que le paradoxe – une montagne sainte de paradoxes – est que l'hébreu biblique, le discours dans la Bible, sacralisé « langue sainte[1] », comme la Bible est dite un « texte sacré » plutôt qu'un texte religieux[2], c'est-à-dire un texte pris dans toute une mythologie de la langue hébraïque, ce discours dans la Bible, au contraire, derrière ou sous cette couche de théologisation, est un langage qui est mené par un rythme et une signifiance qui sont irréductibles au signe grec-chrétien, et où peut s'observer un fonctionnement nominaliste, emblématiquement à l'opposé extrême du réalisme logique essentialisant et massificateur.

Le biblique, je le vois comme l'opposé majeur du signe et de sa théologisation du langage, dans son dualisme généralisé, son anthropologie de la totalité, qui oppose la forme au contenu, l'affect au concept, le langage à la vie.

C'est que le biblique, langage et valeurs, n'est pas seulement une origine, comme on la prend d'habitude, et ce qui se confirme dans les imputations de dénégation ou d'oubli. *Le biblique est un fonctionnement.*

Saussure disait que chaque fois qu'on cherche l'origine on trouve le fonctionnement. C'est ce qu'il faut montrer pour la Bible, ce qu'on n'a pas l'habitude de faire, tant il semble naturel,

1. L'hébreu biblique dit seulement qu'il est « le langage de la sainteté », *lechon haqódech.*
2. Je présuppose ici la définition de l'idolâtrie selon Maïmonide, un culte rendu à une œuvre humaine. Je dis donc que la Bible est un texte religieux, plutôt que sacré. Ce qui aussi suppose la distinction que je fais entre le sacré, le divin et le religieux, pour quoi je me permets de renvoyer à mon livre *Un coup de Bible dans la philosophie,* éd. Bayard, 2004, p. 191.

historiquement, de la prendre comme une origine. Ce qu'on dit sans savoir qu'on le dit quand on dit : Athènes et Jérusalem.

Car pour penser ce que fait le réalisme il faut penser ce que fait le nominalisme. C'est un enjeu éthique. L'un et l'autre sont à prendre en contraste. Et ce qu'ils font est ce qu'il y a de plus facile à montrer.

Le réalisme logique présuppose une relation continue entre le mot et ce qu'il désigne. Le nominalisme doit son appellation à ceci qu'il considère les mots comme des noms mis sur les choses.

Du temps d'Abélard, au XIIe siècle, un exemple était abondamment discuté, c'était le mot, la notion d'*humanité.* Et cet exemple est superbe, parce qu'à lui seul il ramasse tout le problème, occulté et impensé par la logique, des conséquences éthiques et politiques.

Du point de vue réaliste, l'humanité existe, et les hommes sont des fragments de l'humanité. Du point de vue nominaliste, les individus existent, et l'humanité est l'ensemble des individus.

L'exemple montre que sur le langage, comme dit Saussure, il n'y a que des points de vue. Ici, les deux points de vue, de chaque point de vue, sont vrais. Mais les conséquences logiques, éthiques et politiques ne sont pas du tout les mêmes. Le réalisme, sur l'humanité, présuppose une essentialisation généralisée, comme un préalable. L'individu est fondu dans cette masse, indistinctement. Et c'est le lieu d'étendre la réflexion de Groethuysen : il y a des cultures où la notion d'individu n'existe pas, il n'est qu'un élément du groupe. Comme dans la *oumma,* la nation au sens religieux fusionnel, en islam.

Et chacun le sait sans le savoir : il suffit de dire *le Noir, le Juif, la femme* (où le pluriel ne change pas grand-chose) ou (dans un certain emploi du mot) la poésie, le roman, pour faire du réalisme logique, avec ses effets éthiques et politiques. L'essentialisation est une massification. C'est étymologiquement le fascisme de la pensée.

Un des cas les plus significatifs du réalisme logique est le massacre des Cambodgiens par les Khmers rouges, car, avant de

tuer, ils enlevaient aux individus leur carte d'identité, et ainsi ils n'étaient plus que des fragments de l'Ennemi à abattre, au nom de la Révolution.

Le nominalisme est seul à permettre une éthique des sujets, donc une politique des sujets. Et cela apporte un point de vue nouveau sur ce qu'on appelle Athènes et Jérusalem, sur ce que fait la Bible et la pensée qui la continue, et sur ce qu'on en a fait.

C'est pourquoi, pour le nominalisme, paradoxalement, je prends la Bible non comme origine mais comme fonctionnement.

Le paradoxe, que bien des religieux sans doute comprennent mal, c'est que j'aborde la Bible athéologiquement. Ce qui signifie plusieurs choses : sa déchristianisation, d'abord, qui la recouvre théologico-politiquement, théologico-poétiquement, théologico-linguistiquement. Le paradoxe inverse du religieux, dont le savoir et la foi sont indiscutables, c'est que ce qui est pour lui la vérité du texte produit, sans qu'il le sache, apparemment, un résidu, la forme. Le religieux, du fait qu'il pense une, *la* vérité, ne voit pas que la vérité fonctionne *sémiotiquement,* comme, dans le signe, le sens produit la forme. Le résultat, qui vise le linguistiquement correct, est généralement d'une désinvolture scandaleuse par rapport aux signifiants.

Mais athéologiquement, à part la chasse aux bondieuseries et à l'académisme, signifie aussi poétiquement, et plus précisément selon une poétique du divin. Au sens où je le lis dans la Genèse, et qui me fait distinguer (ce que, à ma connaissance, je suis le seul à faire) entre le sacré, le divin et le religieux, alors que pour le religieux tous trois sont indiscernables.

Je définis le sacré comme le fusionnel de l'humain et du cosmique, incluant l'animal : le serpent parle à Ève, l'ânesse à Balaam. Le divin (Genèse, 1,20-21) est le principe de vie qui se réalise dans chaque créature vivante. Selon un nominalisme des « âmes vivantes ». Le religieux ne se constitue vraiment que dans le troisième livre du Pentateuque, couramment appelé le Lévitique. C'est la ritualisation de la vie sociale : le calendrier des fêtes, les interdits, les prescriptions. Et tel qu'il se constitue, il s'incorpore le sacré et le divin, qui deviennent indiscernables du

religieux. En ce sens, le religieux participe du réalisme logique. Il devient l'émetteur de l'éthique. Il devient une théologisation généralisée qui contient potentiellement le théologico-politique. Le théologique est sémiotique comme le signe est théologique.

C'est par son fonctionnement langage que la Bible n'est pas seulement une origine.

On a tellement sacralisé, théologisé l'hébreu biblique qu'on y a complètement méconnu, à ma connaissance, et à mon point de vue, un fonctionnement particulièrement remarquable de la pensée en hébreu, et qui, contrairement au réalisme logique du religieux, est un nominalisme. Son importance est particulièrement symbolique pour le présent de la pensée.

C'est la formation de certains abstraits. Le plus bel exemple, symbolique de tout le problème à lui seul, est la formation du mot qui signifie « la vie ». La vie, c'est *'hayim,* pluriel masculin de *'hay,* vivant. Ce que montre ce mot, c'est que la vie, c'est d'abord les vivants.

Autre exemple, la « jeunesse ». C'est *ne'ourim,* pluriel masculin de *ná'ar,* un jeune homme : la jeunesse, c'est d'abord les jeunes. Autre exemple, savoureux celui-là par son sort en traduction. C'est ce qu'on a traditionnellement traduit par « miséricorde » ou « compassion ». C'est le pluriel de *re'hem,* qui désigne l'utérus, la matrice. Pluriel : *ra'hamim.*

Dans ce nominalisme des abstraits il y a, sur le plan éthique, le contraire absolu du réalisme essentialisant de Heidegger et d'autres. C'est d'une importance majeure et très actuelle pour la pensée des rapports entre le langage, l'éthique et une politique des sujets.

Penser nominalisme, c'est penser ce que Spinoza appelle « une vie humaine » : « une vie humaine j'entends, qui n'est pas définie par la seule circulation du sang, et d'autres choses, qui sont communes à tous les animaux, mais surtout par la raison, la vraie vertu, et la vie de l'esprit[1] ».

1. C'est dans le *Traité politique* (chap. v, § 5). Dans le texte : « *vitam humanam intelligo, quae non solâ sanguinis circulatione, & aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maximè ratione, verâ Mentis virtute, & vitâ definitur* ». Dans mon livre, *Spinoza poème de la pensée, op. cit.*, p. 173.

Avec ce que cette expression comporte de langage codé, par allusion à Uriel Da Costa, excommunié puis suicidé, et qui avait écrit *Exemplar humanae vitae* (« Exemple d'une vie humaine »), paru après sa mort. Ce qui fait de cette expression, qui revient plusieurs fois chez Spinoza, secrètement un combat du nominalisme des vivants contre le théologico-politique.

Ces choses de la Bible, la sacralisation même – texte *sacré,* langue *sainte* (là où l'hébreu dit seulement langue ou langage de la sainteté, *lechon haqódech*) – la religion, paradoxalement, empêche de les penser, justement par son indistinction entre le sacré, le divin et le religieux. De plus, non seulement la théologie juive, par sa confessionnalisation, mais surtout le théologico-politique chrétien empêchent de penser ces choses, avec ce qui a été appelé la question juive, que le théologico-politique chrétien a créée, par sa pulsion pour être le *Verus Israel.*

Contre la pensée abstraite, et vide d'humanité, de l'universel, du théologico-linguistique qui ne donne en réalité que l'universalisation de son propre modèle abstrait, il est vital de poser que la seule pensée forte de l'universel est que seul le singulier chaque fois est l'universel. Autrement dit, l'universel est l'infinie diversité des spécificités, à réaliser chaque fois pour elle-même, par elle-même, à reconnaître comme telle par toutes les autres spécificités.

Les vivants d'abord. C'est le nominalisme ou la mort. Car l'essentialisme est la mort des individus.

37. Le bonheur, c'est les vivants d'abord[1]

Mais qu'est-ce que je fais là ? Je ne peux rien accepter des propositions sur des « satisfactions » qui seraient « engagées » par les trois monothéismes, comme il est proposé dans le projet de cet ensemble sur « le bonheur juif ». Des satisfactions « inscrites dans le Texte, promises aux adeptes, ou plus empiriquement recherchées par les fidèles ». Il est certain que « ces religions tendent à préserver et à organiser de la jouissance chez l'humain ». Mais que se passe-t-il si on n'en est pas ? Si on n'est pas « religieux » ? Et qu'est-ce qu'être « juif » ? Autant de réponses que de Juifs. Et en plus pourquoi et comment admettre cette triade de « jouissances religieuses », décrétant qu'il y a un « bonheur juif », à quoi s'opposerait une « souffrance chrétienne », pour dépasser (je ne savais pas que la dialectique hégélienne avait un inconscient, heureusement que la psychanalyse est là), thèse-antithèse-synthèse, ce duo malheureux par « les délices de l'islam ».

C'est fou ce que cette triade sent le religieux. Et même, j'allais dire, son christianisme, s'il n'y avait pas ce troisième terme qui dépasse les deux autres, les « délices de l'islam ». Les délices de la soumission. Et ceux des kamikazes, au paradis.

Alors je reprends les textes. Mais il n'y a pas que les textes, il y a aussi l'histoire, cette accumulation d'horreurs qui s'appelle l'histoire.

Et s'il doit y avoir un bonheur spécifiquement juif, pour moi c'est d'abord, pour ceux qui ont eu le bonheur de vivre, c'est-à-dire de survivre, le bonheur d'être là, le « nous sommes là », après vingt siècles d'antijudaïsme chrétien, et surtout sa conclusion logique et bien nommée, la solution finale. Dont

1. Paru dans *La Célibataire, Revue de psychanalyse, Les Trois Religions du Livre*, I, *Le Bonheur juif*, n° 15, automne-hiver 2007, p. 85-88.

déjà en 1946 le commandant d'Auschwitz, Rudolf Höss, constatait qu'elle avait échoué, et que les Juifs en avaient tiré tout le bénéfice. Mais ce bonheur provisoire n'a rien de religieux. Et les religieux – *des* religieux – ont même vu dans cette horreur un châtiment divin. Ce qu'implique le mot *Shoah,* désastreusement installé dans l'inculture contemporaine. Sans parler du mot « holocauste », sacrifice à Dieu qui signifie « entièrement brûlé ». Très juste, finalement, sauf que ce n'est pas un sacrifice. Et le mot « shoah » dit seulement une catastrophe naturelle. Le bonheur passerait plutôt par le sens du langage, non par cette insensibilité. Mauvais signe.

Il y a du chrétien dans ce qui réunit, ou croit réunir, la religion et le bonheur. Poser les trois religions en triptyque aussi est théologique. Les dire « spécifiquement organisées par le Livre » ne va pas non plus comme je le montre aussitôt.

Le christianisme, comme on dit un solécisme, fait que lier religion et bonheur présuppose nécessairement la définition étymologique créée par Lactance : que *religio* vient de *religare,* lier les hommes à Dieu et les hommes entre eux par Dieu, contre l'étymologie romaine, qui rattachait *religio* à *religere,* recueillir des indices, dans et avec toute l'inquiétude de la religion romaine. Et Durkheim ne fait que continuer Lactance. Sociologie théologisée christianisée.

Quant au singulier « le Livre », d'abord en hébreu « la Bible » est un pluriel, le grec *ta biblia* traduisait *hasefarim,* « les livres ». Ensuite le christianisme s'est fondé sur la Septante, en grec, hors de et contre le texte hébreu vocalisé-rythmisé par les massorètes : transmetteurs. Les Juifs passent pendant des siècles pour les faussaires du texte jusqu'à Renan. Et la critique biblique du XIXe siècle n'est qu'un dépeçage sourd au poème du texte, sa quête d'origine montrant son problème d'identité. Le Talmud avait raison de dire que les anges ont pleuré (et ils doivent continuer de pleurer) à cause de cette traduction. Sans oublier les autres. Et le Nouveau Testament, la Nouvelle Alliance, dès saint Paul elle fait du christianisme le *Verus Israel.* Voilà déjà au moins deux livres. Quant au troisième, il annule simplement les deux précédents. La fable des trois monothéismes est une comédie

sinistre, puisque chaque fois le suivant annule le précédent, et le dernier les deux autres. De ce point de vue, momentanément, on comprend les « délices » de l'islam.

De plus, cette étymologie de Lactance est particulièrement révélatrice, mais à contre-religion. Parce qu'au lieu d'unir les hommes entre eux, au nom de leur union avec Dieu, c'est le contraire absolu que cette définition a induit. Les religions séparent les hommes. Historiquement le christianisme est une tueuse, par le *Verus Israel.* Contre le peuple déicide, la *limpieza de sangre,* l'Inquisition, ou la Saint-Barthélemy, jusqu'à l'accusation de meurtre rituel. Entre autres. Quant au judaïsme, la seule des trois religions à ne pas faire de prosélytisme, à ne pas être conquérante, Hegel concluait que les Juifs n'ont pas d'histoire, n'ayant que celle de leur martyre. Inutile d'insister sur la potentialité de l'islamisme dans l'islam, religion à conquérir le monde. J'ai du mal avec ses délices.

Bien sûr, je comprends très bien que dans chaque cas l'accomplissement des commandements puisse donner des bonheurs. Mais c'est une simplification trop facile. Et qui inclut trop vite l'éthique dans le religieux.

Alors je cherche ce qui serait inscrit dans le texte. Sans majuscule. Parce que la majuscule sacralise et ne sait pas qu'elle est idolâtre. Je prends la définition de l'idolâtrie dans Maïmonide, un culte rendu à une œuvre humaine. Je ne dis donc plus « texte sacré », mais texte religieux, et surtout pas « langue sainte », parce que l'hébreu dit « langage de la sainteté », *lechon haqódech.* Ce n'est pas *la langue* qui est sainte. Ces choses sont assez sérieuses pour faire attention à ce qu'on dit.

Et dans le texte je trouve mon bonheur, mes bonheurs. Pêle-mêle, les *te'amim,* pluriel de *ta'am,* le goût de ce qu'on a dans la bouche, toute la corporalité et l'oralité du langage, le poème du texte. Contre le dualisme interne du signe et du rythme depuis Platon, à la grecque, à la chrétienne, et qui fait la culture régnante du langage. Et puis ce que *dit* le texte. Il dit que le *sacré* est le fusionnel de l'humain avec l'animal et le cosmique, puisque le serpent parle à Ève et l'ânesse à Balaam. Et le *divin* est le principe de vie (Genèse, I, 20-21), d'abord lié au sacré, et qui s'en

sépare dans Exode (3,14), *èhiè/acher èhiè,* que je traduis « je serai/ que je serai », ce qui aussitôt crée la transcendance absolue du divin, et l'infini de l'histoire et du sens. Dont nous sommes des fragments. L'infini, est-ce que ce n'est pas du bonheur ? Quant au *religieux,* il n'arrive qu'au troisième livre, *Et il a appelé* (le Lévitique), comme l'organisation rituelle de la société, avec le calendrier, la liste des interdits et des prescriptions. Et il fond en lui-même le sacré et le divin, qu'il rend indiscernables du religieux. De sorte que le religieux devient l'émetteur de l'éthique.

Cependant il est capital de ne pas fondre le sacré et le divin dans le religieux. Mais ce n'est pas le point de vue religieux, je vais dire tout de suite pourquoi. Mon point de vue est celui d'une poétique du divin.

Ce n'est pas fini, c'est un bonheur de voir que la Bible n'est pas seulement une origine, et que c'est aussi, et même surtout, un fonctionnement : le fonctionnement nominaliste, c'est-à-dire radicalement éthique, de certains abstraits, où le singulier de l'abstrait est le pluriel du singulier concret. L'exemple qui rassemble tout le problème, et c'est beau, c'est que « la vie », en hébreu, c'est d'abord « les vivants » : vivant, c'est *'hay,* les vivants, *'hayim,* et ce pluriel a pris le sens de « la vie ».

En un seul mot, de quoi résister à deux mille ans de réalisme logique sémiotico-théologique, le fascisme de la pensée des essences réelles : le Juif, la femme, le Noir, ou les Juifs, les femmes, les Noirs. Mais aussi bien la poésie, le roman. Et le *Verus Israel* a tendu ainsi à massifier le Juif. Quant à l'islam, le mot *oumma,* qui désigne la nation en tant que théologico-politique, c'est aussi du réalisme essentialisateur. Dans le réalisme chrétien du XII[e] siècle, *l'humanité* existe, les hommes n'en sont que des fragments. Pour les nominalistes, les individus d'abord existent, l'humanité était l'ensemble des individus. Logiquement, deux points de vue. Mais les conséquences éthiques et politiques ne sont pas les mêmes. Seul le nominalisme des vivants d'abord, des individus d'abord, rend possible une éthique des sujets. La possibilité d'un bonheur.

C'est pour se défendre du fascisme de la pensée qu'est l'essentialisation qu'il est vital, pour le bonheur des vivants, de ne pas

fondre le sacré et le divin dans le religieux. Car le religieux est essentialisateur. Mais l'éthique, chez Isaïe, est nominaliste.

D'un mot la Bible, en hébreu, disait déjà tout. De même « la jeunesse », *ne'ourim,* pluriel de *na'ar,* c'est « les jeunes » d'abord.

C'est là que je situerais le bonheur : dans le sens de la vie. Cela, dans la Bible, est antérieur au religieux. Admettons que le religieux porte des bonheurs, plutôt peut-être qu'un bonheur prescrit par un enseignement, dans lequel, je le reconnais aussi, il y a un sens du bonheur. Comme dans certaines des Maximes des Pères, les *Pirké Avot.*

Je me méfie du singulier. Il me semble, mais je le dis en tâtonnant, qu'il y a des bonheurs, dans tout cet ensemble qui inclut mais qui déborde aussi ce qu'on appelle « la religion », toute une unité-pluralité de culture, d'histoire, de pensée. Cette mise au singulier unificateur ressemble drôlement à une histoire juive.

Quant au bonheur éternel, à la béatitude dans le monde à venir, *'olam haba,* tout ce mysticisme néoplatonicien du paradis, je lui préfère la « fontaine de vie », ici maintenant. Heureusement qu'il y a l'humour. Et le yiddich. Et Cholem Aleikhem. Voilà un bonheur juif. Le bonheur juif, une blague.

[illegible]

[illegible] pris le nom de « [illegible] ».

[illegible] de quoi résister à [illegible] de réalisme logique [illegible]-théologique. Le fascisme de la pensée des [illegible] le Juif, la femme, le Noir, et les Juifs, les femmes, les [illegible]. Mais aussi bien la portée [illegible]. Et le [illegible] à magnifier le Juif. Quant à l'islam, [illegible] la nation en tant que théologico-politique, c'est aussi un réalisme essentialisateur. Dans le réalisme chrétien du XII[e] siècle, l'humanité existe, les hommes n'en sont que des fragments. Pour les nominalistes, les individus d'abord existent, l'humanité étant l'ensemble des individus. Logiquement, deux points de vue. Mais les conséquences éthiques et [illegible] ne sont pas les mêmes. Seul le nominalisme des vivants d'abord, des individus d'abord, rend possible une éthique des sujets, les [illegible].

C'est [illegible] l'examen de la pensée [illegible] politique [illegible]

Index des noms

C

Table des matières

III. … ET POUR LE LANGAGE

IV. ... ET POUR L'ÉTHIQUE

V. ... ET POUR AUJOURD'HUI

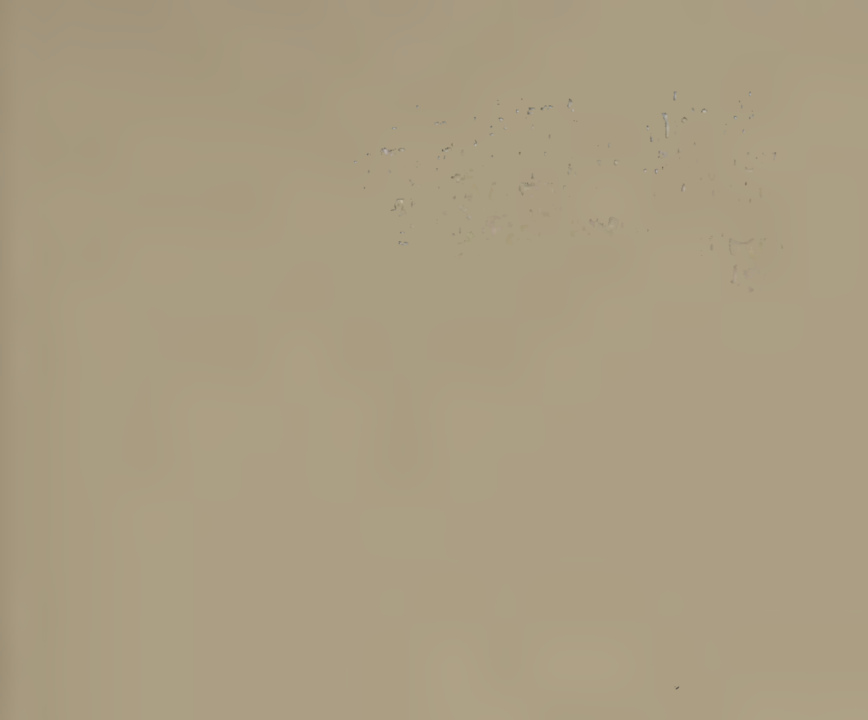
Ouvrages de l'auteur publiés chez d'autres éditeurs

Pour la poétique, Gallimard, 1970.
Les Cinq Rouleaux, traduit de l'hébreu, Gallimard, 1970.
Dédicaces proverbes, poèmes, 1972. Prix Max Jacob, Gallimard, 1972.
Pour la poétique II, Épistémologie de l'écriture, Poétique de la traduction, Gallimard, 1973.
Pour la poétique III, Une parole écriture, Gallimard, 1973.
Le Signe et le Poème, Gallimard, 1975.
Dans nos recommencements, poèmes, Gallimard, 1976.
Écrire Hugo, Pour la poétique IV, (2 volumes), Gallimard, 1977.
Poésie sans réponse, Pour la poétique V, Gallimard, 1978.
Légendaire chaque jour, poèmes, Gallimard, 1979.
Jona et le signifiant errant, Gallimard, 1981.
Les États de la poétique, Presses Universitaires de France, 1985.
Des mots et des mondes, Hatier, 1991.
Voyageurs de la voix, poèmes, (Verdier 1985) L'improviste 2005.
Jamais et un jour, poèmes, Dominique Bedou, 1986.
Modernité, modernité, (Verdier 1988) Folio-essais, Gallimard, 1994.
Le Langage Heidegger, Presses Universitaires de France, 1990.
De la langue française, Hachette-Littératures, 1997.
Traité du rythme, des vers et des proses, (avec Gérard Dessons), Dunod, 1998.
Combien de noms, poèmes, L'improviste, 1999.
Je n'ai pas tout entendu, poèmes, Bernard Dumerchez, 2000.
Le Rythme et la Lumière avec Pierre Soulages, Odile Jacob, 2000.
Puisque je suis ce buisson, poèmes, Arfuyen, 2001.
L'Utopie du Juif, Desclée de Brouwer, 2001.
Gloires, traduction des *Psaumes*, Desclée de Brouwer, 2001.
Hugo, la poésie conte le maintien de l'ordre, Maisonneuve et Larose, 2002.
Spinoza, poème de la pensée, Maisonneuve et Larose, 2002.
Au commencement, traduction de la *Genèse,* Desclée de Brouwer, 2002.
Les Noms, traduction de l'*Exode,* Desclée de Brouwer, 2003.
Infiniment à venir, Dumerchez, 2004.

Un coup de Bible dans la philosophie, Bayard, 2004.
Tout entier visage, Arfuyen, 2005.
Et il a appelé, traduction du *Lévitique,* Desclée de Brouwer, 2005.
Et la terre coule, Arfuyen, 2006. Prix Nathan Katz 2006.
Vivre poème, Dumerchez, 2006.
Le Nom de notre ignorance. La Dame d'Auxerre, Laurence Teper, 2006.
Heidegger ou le national essentialisme, Laurence Teper, 2007.
Dans le désert, traduction des *Nombres,* Desclée de Brouwer, 2008.
Dans le bois de la langue, Laurence Teper, 2008.
Parole rencontre, L'Atelier du Grand Tétras, 2008.
Pour sortir du postmoderne, Klincksieck, 2009
L'obscur travaille, Arfuyen, 2012

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en mars 2012
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai
N° d'imprimeur : 121139
Dépôt légal : mars 2012

Imprimé en France



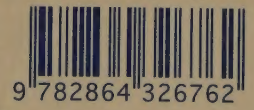


Toujours annoncé, jamais terminé, pendant plus de trente ans ce livre est passé, aux dires mêmes de son auteur, pour un livre « infaisable ». Pourtant, en décembre 2008, Henri Meschonnic mettait un point final à sa longue entreprise.

Cette étude sur le rapport de l'histoire et du langage montre exemplairement que tous les mots sont des phrases, tous les mots sont des discours. L'histoire est le devenir collectif de chaque parole.
La question que pose Henri Meschonnic à propos du travail de Sartre sur Flaubert : « Qu'est-ce qu'être son propre contemporain ? » contient l'enjeu majeur de *Langage, histoire, une même théorie,* puisqu'elle interroge chacun sur le sens de son propre statut d'individu dans le rapport à la société. Car l'histoire est bien autre chose que le temps : elle est le social, le rapport signifiant de l'individu à la collectivité. De sorte que tout ce qui arrive *me* situe nécessairement et *m'*identifie.

PRÉFACE DE GÉRARD DESSONS.

ISBN : 978-2-86432-676-2





751 159.0

39 €